Theologische Quartalschrift

Digitized by Google

iod
1935

Ed. May 1903.

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received 17 Feb. - 17 Sept. 1902

MENAMEE
Binder

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

840

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Belſer, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Vierundachtzigſter Jahrgang.

München, 1902.
Verlag von Hermann Kitz.

Digitized by Google

Period 1935

1 Feb. - 17 Sept. 1902.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

Seite

Der Teich Bethesda und die Gottheit Jesu. van Bebber . 1. 498
Zur Didache, der Frage nach der Grundschrift und ihren Rezensionen. Funk 73
Die Konstantinische Schenkung im Investiturstreit. Sägmüller 89
Gelasius I und der Primat. Rohr 110
Die Eroberung von Samaria und das vierzehnte Jahr des Ezechias. Bonkamp 161
Der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι im Johannesevangelium. Belser . . 168
Zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und den verwandten Schriften. Funk 223
Das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia. Kellner 237
Zur Theologie des Duns Scotus. Minges 259
Die armenische dormitio Mariae. Vetter 321
Der sog. zweite Klemensbrief. Funk 349
Ein angebliches Papstwahldekret Innocenz' II 1139. Sägmüller 364
Studien zur Geschichte des Papstes Innocenz I. Wittig . . 388
Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriners Theognostus. Diekamp 481
Zum Briefe an Diognet c. 10, 3—6. Kihn 495
Die moralische Verpflichtung der bürgerlich-weltlichen Gesetze. A. Koch 579

II. Rezensionen.

Achelis-Sachsse, Andreas Hyperius. A. Koch 628
Akten des 5. internationalen Gelehrtenkongresses. Schanz . . 149
Arndt, Die kirchl. Rechtsbestimmungen für Frauenkongregationen. Sägmüller 634
Bachem, Staatslexikon. Sägmüller 476
Bartlet, The Apostolic Age. Funk 127
Baumgarten und Schlecht, Die kathol. Kirche. Funk . . 133
Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger. Funk 297
Bierbaum, Theologia moralis II. III. A. Koch . . . 157. 473
Bischoffshausen, Papst Alexander VIII und der Wiener Hof. Funk 136
Bossi, Trennung von Religionsgenossenschaften. Sägmüller . 637
Brandscheid, Novum Testamentum. Belser 281
Braun, Die Kirchenpolitik der deutschen Katholiken seit 1848. Rohr 138
Buchberger, Die Wirkungen des Buchsakramentes. Schanz . 464
Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht. Sägmüller 315
Dittrich, Geschichte des Katholicismus in Altpreußen. Funk . 293

Digitized by Google

Seite

Dörholt, Das Taufsymbolum der alten Kirche. Funk . . . 129
v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats. Schanz 150
Duval, Anciennes littératures chrétiennes. Funk 287
Ehrhard, Die altchristl. Litteratur. Bihlmayer 143
Ehrhard, Der Katholicismus und das 20. Jahrh. Funk . . 459
Engelkemper, Die Paradiesesflüsse. Vetter 439
Ernesti, Die Ethik des Klemens von Alex. A. Koch . . . 311
Falk, Bibelstudien in Mainz. Belser 445
Fischer, Friedrich Nietsche. Schanz 463
Freiburger Diöcesan-Archiv. Funk 459
Funk, Patres apostolici . . . . . }
Funk-Krüger, Die apostol. Väter . } Funk 623
Funk, Kirchengeschichte . . . . . }
Gatterer, Compendium theologia moralis. A. Koch . . . 309
Gillmann, Die Resignation der Beneficien. Sägmüller . . 316
Götzmann, Das eucharistische Opfer. Schanz 304
Höpfl, Die höhere Bibelkritik. Vetter 620
Hollweck, Das Testament des Geistlichen. Sägmüller . . 154
Janssens, Summa theologica. Schanz 625
Kattenbusch, Vorbereitung u. Bedeutung des Taufsymbols. Funk 129
Kaulen, Kirchenlexikon. A. Koch 630
Knopf, Ausgewählte Martyrerakten. Funk 623
König, Fünf neue arabische Landschaftsnamen A. T. Vetter . 444
Kohout, Flavius Josephus' Jüdischer Krieg. Belser . . . 277
Kukula, Tatians sogenannte Apologie. Funk 286
Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen. A. Koch . . 469
Lingg, Kulturgeschichte der Diözese Bamberg. Funk . . . 135
Marquart, Eranschahr nach der Geographie des Moses Chorenaci. Vetter 442
Mayer, Der teleologische Gottesbeweis. Schanz 466
Merkle, Concilium Tridentinum. Funk 288
Nikel, Die Wiederherstellung des jüd. Gemeinwesens nach dem Exil. Rießler 276
Paul van de Ven, St. Jerôme. Funk 456
Piscetta, Theologiae moralis elementa. A. Koch 473
Pöche, Goldenes Gesundheitsbrevier. A. Koch 470
Redlich, Kardinal Albrecht von Brandenburg. Funk. . . . 128
Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffs. Schanz 304
Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Dannecker 140
Roholl, Der christl. Gottesbegriff. Schanz 301
Schell, Apologie des Christentums. Schanz 299
Schiffini, Tractatus de gratia divina. Schanz 152
Schermann, Die Gottheit des hl. Geistes. Schanz 462
Schlecht, *Διδαχη των δωδεκα αποστολων*. Funk 453
Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus. Funk . . . 457
Scholz, Kommentar über den Prediger. Vetter 133
Sellin, Zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde nach dem Exil. Vetter 126
Sickenberger, Titus von Bostra. A. Koch 295

Digitized by Google

Seite

Spitta, Unterſuchungen über den Römerbrief. Belſer . . . 447
Stahl, Patriſtiſche Unterſuchungen. Funk 451
Stiegler, Diſpenſation. Sägmüller 635
Veldhuizen, De Brief van Barnabas. Funk 455
Stingl, Katholiſches Eherecht. Sägmüller 313
Vermeersch, Quaestiones de iustitia. A. Koch 473
Voisin, L'Apollinarisme. Schanz 297
Waitz, Das pſeudotertullian. Gedicht Adversus Marcionem. Funk 137
Weber, Der Galaterbrief. Belſer 284
Weis-Liebersdorf, Das Jubeljahr 1500. Funk 451
Witſchwenter, Bibliothek für Prediger. A. Koch 467
Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels. Schanz 147

III. Analekten.

Das Teſtament unſeres Herrn (159). — Die Kirchenbücher (160). — Comment on devient pape (319). — Meiſter Johann von Toledo (319). — Der Dominikaner Johann von Freiburg (320). — Die altteſtam. Bibelcitate bei Klemens von Alexandrien (320). — Herders Konverſationslexikon in neuer Auflage (479). — Eine neue Lobrede auf den hl. Polykarp (479). — Ein neu aufgefundenes Programm zum Pſalter (480). — Ein hebräiſches Vokabular (640).

Digitized by Google

TTB 1 1902

Theologische Quartalschrift.

Zu Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Belser, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Vierundachtzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

München 1902.
Verlag von Hermann Kip.

— Preis für den Jahrgang von 4 Heften M. 5. — —

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite
Bebber van, Der Teich Bathseba und die Gottheit Jesu . . . 1
Funk, Zur Didache, der Frage nach der Grundschrift und ihren Rezensionen 73
Sägmüller, Die Konstantinische Schenkung im Investiturstreit . 89
Mohr, Gelasius I und der Primat 110

II. Rezensionen.

Schulz, Kommentar über den Prediger. Wetter 123
Stählin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. Wetter 124
Bartlet, The Apostolic Age. Funk 127
Redlich, Kardinal Albrecht von Brandenburg und das Neue Stift zu Halle 1520—1541. Funk 128
Kattenbusch, Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols. Funk 129
Bornhof, Das Taufsymbolum der alten Kirche nach Herkunft und Entwicklung. Funk 129
Baumgarten und Schlecht, Die katholische Kirche unserer Zeit. Funk 133
Bingg, Kultur-Geschichte der Diöcese Bamberg seit Beginn des 17. Jahrhunderts. Funk 135
Bischofshausen von, Papst Alexander VIII und der Wiener Hof (1689—1691). Funk 136
Belz, Das presbyterianistische Gebet Adversus Marcionem. Funk 137
Bezold, Die Kirchenpolitik der deutschen Reformation bis zum Jahr 1555. Mohr 138
Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Dannecker 140
Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900. Bihlmeyer 142
Kapsner, Der Investiturstreit und die Reform-Synode Gregors VII. 1078. Schanz 147
Akten des 6. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München 1900. Schanz 148
Dalton-Borkowski von, Die neueren Forschungen über die Weihe des Episkopats. Schanz 150
Schäffler, Tractatus de gratia divina. Schanz 152
Gutberlet, Das Verhältnis der Philosophie und Theologie zu einander. Schanz 154
Agramunt-Hervás, Teología moral. 2. Aufl. 157

III. Analekten.

I.

Abhandlungen.

1.

Der Teich Bethesda und die Gottheit Jesu.

Von Pfarrer van Bebber.

1. Geschichtliches.

Zu den vielen noch ungelösten Problemen, welche das vierte Evangelium bietet, gehört ohne Frage auch der Teich Bethesda mit seinen Vorgängen (5, 2 ff.). Gerade die Hauptfrage, wie die letzteren vom naturwissenschaftlichen Standpunkte zu beurteilen sind, wird zur Zeit von der exegetischen Wissenschaft in ganz entgegengesetztem Sinne beantwortet. Freilich das kirchliche Altertum mit Einschluß des Mittelalters hat, soweit sich dies aus seinen hinterlassenen Schriften beurteilen läßt, weder an dem herabsteigenden Engel Anstoß genommen, noch je den übernatürlichen, wunderbaren Charakter der Bethesdaheilungen bezweifelt, mochte man auch hin und wieder einen Unterschied zwischen den Engelwundern und den Wundern Jesu statuieren. Auf denselben Standpunkt stellten sich die spätern Ausleger, protestantische wie katholische, bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts, wo zunächst auf protestantischem Gebiete eine allmählige Wendung eintrat. Den ersten Versuch, die fraglichen Vorgänge natürlich zu erklären, machte aller

Wahrscheinlichkeit nach der Däne Th. Bartholinus (1653). Ihm folgten bald die Engländer Mead, Hammond, Doddridge und, wie es scheint, auch Lightfoot. Im 18. Jahrhundert wurde die Frage auch im protestantischen Deutschland in Evangelienkommentaren und eigenen Abhandlungen eifrig diskutiert, bis in neuerer Zeit, hauptsächlich mit Rücksicht auf das textkritische Verhältnis des V. 4, die Verwerfung alles Wunderbaren in Bethesda unter Exegeten aller Richtungen, auch der orthodoxesten fast ausschließlich herrschend wurde. Ihrem Einfluß mag es zum Teil wenigstens zuzuschreiben sein, daß neuerdings auch katholische Ausleger anfingen, sich mit dieser Auffassung zu befreunden, unter andern Hug, Klee, Hirscher, Adalb. Mayer, Camus, Haneberg-Schegg und Schanz. Mögen sie auch zum Teil an der Ächtheit des V. 4 festhalten, so sind sie doch darüber einig, daß wir es in Bethesda mit einer rein natürlichen, intermittierenden Heilquelle zu thun haben und der Engelbericht nur den jüdischen Volksglauben wiederspiegele, welcher unerklärliche Naturerscheinungen auf unmittelbare Thätigkeit Gottes zurückzuführen pflegte. So permanente Wunder, meint man, und noch dazu von der Art, wie sie die streng buchstäbliche Auffassung zu nehmen pflege, seien mit dem erhabenen Gottesbegriff des A. T. schwer vereinbar und glichen mehr einem Glücksspiel, als einer himmlischen Wohlthat. Eine seltsame Mittelstellung hat Hengstenberg eingenommen. Ausgehend von der Ächtheit der kritisch angefochtenen Stelle, räumt auch er ein, daß der zweite Hemistich von rein natürlichen Vorgängen erklärt werden könne, da das primus und sanus fiebat a quacunque detinebatur infirmitate nicht ängstlich zu pressen sei, um aber auch zugleich den „wasserbewegenden Engel" im ersten Hemistich zu retten, rekurriert er auf den Lehrsatz der alten Naturphilosophie, wonach jedes Element seinen Geist besitzt und jede Naturkraft, also auch jeder Heilsprudel durch

einen Engel in Bewegung gesetzt wird. „Johannes", so schließt er, „würde in dem Sprudel zu Karlsbad nicht minder den Engel erkannt haben, als im Teiche Bethesda". Dieser Auffassung, worin nach Langen's Urteil (Bonner Theol. Litteraturbl. 1866 H. 23) Rationalismus und Hyperorthodoxie wie zwei Extreme sich berühren, ist auch Bisping gefolgt und, wie es scheint, der Verfasser einer Abhandlung über den Teich Bethesda in der Revue des sciences ecclésiastiques (Févr. 1872). Dagegen näherten sich andere katholische Ausleger der neueren Zeit (Braun, Brentano, Allioli, Patrizzi, Aberle, Reischl, Holzammer, Beelen, Corluy, J. Grimm, Pölzl, Knabenbauer) mehr dem Standpunkt der Väter. Geben sie auf der einen Seite auch zu, daß der Teich natürliche Heilkräfte besessen habe, so betonen sie auf der andern Seite die Notwendigkeit, daß dieselben durch Vermittlung des Engels über ihre natürliche Wirksamkeit hinaus bis zur Wunderthätigkeit gesteigert worden seien, um dem Wortlaut des Textes, des unbestrittenen wie des bestrittenen, gerecht werden zu können. Was dann aber die so naheliegende und mit Gewalt sich aufdrängende Frage nach dem Zweck und der Bedeutung dieser Wunderheilungen neben den Wundern Jesu betrifft, so sind sie sichtlich in Verlegenheit. Die meisten hüllen sich in Schweigen und machen nicht einmal den Versuch, einen gotteswürdigen Zweck ausfindig und plausibel zu machen. Besonders auffallend ist dies bei Corluy, da er dem Nachweis der Ächtheit des V. 4 wie des übernatürlichen Charakters der Bethesdaheilungen je eine eigene Abhandlung widmet und unter den Gegengründen auch den anführt: admittendum foret miraculum permanens, quod ad oeconomiam salutis supernaturalis nihil conferre videretur. Allioli begnügt sich mit der Bemerkung: „Daß ein Engel diese wunderbaren Wirkungen hervorbrachte, sollte in der Zeit der Gnade, da der Sohn Gottes

ſelbſt erſchienen war und ſeine heilende Kraft an dem Leibe und der Seele des Menſchen ſo überſchwänglich offenbarte, nicht auffallen.“ Schade, daß Allioli ſich nicht deutlicher erklärt hat; ſo aber ſcheinen uns ſeine Worte die hier obwaltende Schwierigkeit eher hervorzukehren als zu löſen; denn das iſt eben das Auffallende, daß zu gleicher Zeit, wo der Sohn Gottes in eigener Perſon erſcheint und Wunder an Kranken aller Art wirkt, auch noch ein Engel in Begleitung ganz ähnlicher Wundererſcheinungen auftritt und das in einem Teiche zu Jeruſalem und in ſo ſeltſamer Weiſe. Sollte man da nicht faſt auf den Gedanken kommen, als handle es ſich nicht um einen guten, ſondern um einen böſen Engel, der die Aufmerkſamkeit vom Herrn ablenken und durch Scheinwunder ihm Konkurrenz machen wollte? Freilich erweiſt ſich dieſer Verdacht bei näherer Betrachtung als völlig unbegründet, und wird man vom Standpunkte Allioli's aus irgend eine von Gott intendierte Beziehung der Bethesdawunder auf den Meſſias annehmen müſſen, aber welche? J. Grimm, der ſich in ſeiner Geſchichte der öffentlichen Thätigkeit Jeſu (I 659) eingehender mit der Zweckfrage befaßt, findet ſie in dem ſühnenden Kreuzestode Jeſu am Paſchafeſte. Er argumentiert folgendermaßen: Das Judenfeſt Joh. 5, 1 war ein Paſcha, das zweite von vier im öffentlichen Leben Jeſu; an dieſes Paſcha hatte Gott die Bethesdawunder geknüpft; zu eben dieſem Paſcha und zu dem Bethesdateich kam auch der Herr als das vom Täufer bezeichnete Leidenslamm, „damit er ſeinen Tod unmittelbar vorbereite“. Dieſen Tod aber hatte Zacharias geweiſſagt mit den Worten 12, 10: „Sie werden aufſchauen zu ihm, den ſie durchbohrt haben“, und weiter hinzugefügt 13, 1: „An jenem Tage wird ſich öffnen eine Quelle dem Hauſe Davids und den Bewohnern Jeruſalems (zur Abwaſchung) für Sünde und Unreinigkeit“. Offenbar, ſo folgert

Grimm, haben wir das Wasser des Bethesda mit seiner heilenden Kraft anzusehen als „die buchstäbliche Erfüllung des prophetischen Wortes, als das Symbol, das den Sinn der Prophezie wiederholt, deren nahe Erfüllung verbürgt". Leider müssen wir gestehen, daß auch Grimm unsere Neugierde sehr wenig befriedigt hat. Wollten wir auch die ihm eigentümliche und mit Joh. 5, 34 stark kontrastierende Meinung hinsichtlich des Zweckes der Festreise Jesu gelten lassen und weiterhin zugeben, daß seine Aufstellung bezüglich des Festes 5, 1 und der Beschränkung der Bethesdawunder auf dieses Fest ebenso sicher erwiesen seien, als sie nachweislich falsch sind, so können wir es doch nicht anders denn als exegetische Willkür bezeichnen, wenn er in der bildlichen Bezeichnung des Kreuzestodes Jesu als einer neu sich öffnenden Quelle für Sündenabwaschung bei Zacharias (vgl. Luk. 24, 46; Joh. 20, 23) eine direkte oder indirekte Beziehung auf den Heilteich Bethesda finden will.

Eine spezielle Zweckbeziehung dagegen, die sich hören läßt, finden wir bei Reischl angedeutet. Nach dem Vorgange mehrerer griechischer und lateinischer Väter erblickt derselbe in dem Teiche Bethesda mit seinen Wasserwundern ein Vorbild der christlichen Taufe. War der Bethesda wirklich ein Wunderteich und ist V. 4 auch nur materiell als ächt anzusehen, dann machen in der That die einzelnen darin hervorgehobenen Momente — das (unsichtbare) Herabsteigen des Engelgeistes in das Teichwasser, die wunderbare und vollkommene Heilung von körperlichen Gebrechen aller Art, sowie der Umstand, daß bei jedem Herabsteigen des Engels nur ein einziger durch das Wasserbad geheilt wurde — diese Momente machen einen jeden der Bethesdavorgänge zu einem so ausgezeichneten Vorbild der christlichen Geistes- und Wassertaufe, mit ihren wunderbaren Wirkungen an der Seele des Täuflings, daß man sich

dem Gedanken nicht verschließen kann, jene Vorbildlichkeit sei nicht etwa bloß zufällig, sondern von Gott wirklich intendiert. Indessen könnte sich der Ausleger des Johannes hiermit nicht zufrieden geben. Er müßte sich nämlich fragen: Wenn jener Zweck der einzige bez. der Hauptzweck wäre, den Gott mit den Bethesdawundern verband, wie kommt es denn, daß der Evangelist in Kap. 5 den Herrn nichts sagen läßt, was auch nur als leise Anspielung darauf gedeutet werden könnte? Dies Schweigen führt notwendig zu der Vermutung, daß es mit dem Teich Bethesda noch eine ganz andere Bewandtnis haben müsse. In dieser Vermutung wird man bestärkt, wenn man den johanneischen Bethesdabericht näher ins Auge faßt. Derselbe ist, auch abgesehen von dem kritisch verdächtigen V. 4, für Johannes so auffallend umständlich, daß man an der Annahme nicht vorbei kann, er solle mit und neben dem Bericht über die Heilung des Paralytischen durch den Herrn das Substrat der nachfolgenden Rede des letzteren über seine Gottessohnschaft bilden, folglich wie alles und jedes, was der Evangelist schrieb, einzig dem Zweck dienen, den er am (ursprünglichen) Schluß seines Evangeliums (20, 31) angegeben hat. Dagegen genügt es keineswegs zu sagen, der Bethesdabericht habe weiter keinen Zweck, als den unmittelbar folgenden Heilbericht einzuleiten und die Situation anschaulich zu schildern, worin der Herr den Paralytischen gefunden habe. Gegen diese Auffassung protestiert das ganze Evangelium, dem derartige bloße Situationsschilderungen völlig fremd sind. Hätte daher ein Bethesdareferat, wie das vorliegende, nichts anderes und Wichtigeres bezwecken können, Johannes würde es als baare Wortverschwendung einfach bei Seite gelassen und sich damit begnügt haben, nach V. 1 mit V. 5 fortzufahren bis *θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι*, um statt dessen sofort *ἔγειρε κτλ.* V. 8 anzuschließen (vgl. 4, 2. 9, 1). Ein Blick in die Kommentare zeigt denn

auch zur Genüge, daß man bisher in dem ganzen auf den Bethesda bezüglichen Bericht (V. 2. 3. [4.] 7) nichts hat finden können, was geeignet wäre, die Wunderheilung Jesu in ein helleres Licht zu stellen. Denn die Meinung einiger älterer (Cyrill v. Jerus. homil. in paralyt. c. 9) und neuerer Ausleger, der Herr habe nach Johannes die Engelwunder überbieten wollen und wirklich überboten, ist ebensowenig im Text (etwa in dem εὐθέως V. 9) begründet, wie der allgemein aus den Worten: ἄνθρωπον οὐκ ἔχω κτλ. gezogene Schluß, der Kranke sei zugleich auch arm und wegen seiner Armut verlassen gewesen. Kurz das Bethesdareferat muß als ein müßiges und darum ganz unjohanneisches Beiwerk angesehen werden, es sei denn, daß die darin geschilderten oder doch angedeuteten Bethesdavorgänge in der nachfolgenden Rede des Herrn eine Rolle spielen und ein wichtiges Moment in dem Beweis für seine Gottheit bilden. Diese Eventualität hätte man bei der Exegese vor allem ins Auge fassen müssen. Die Unterlassung mag es wohl erklären, daß einerseits die Rede des Herrn von seiner Gottessohnschaft so viele noch ungelöste Schwierigkeiten bietet, anderseits die Bethesdafrage längst aufgehört hat, eine vorwiegend exegetisch-dogmatische zu sein, wie sie es unsers Erachtens beanspruchen muß, um zu einer fast ausschließlich textkritischen und archäologischen Frage herabzusinken. Auf eine textkritische Untersuchung in Betreff des vielumstrittenen V. 4 uns einzulassen, würde hier zu weit führen. Wir halten uns vorläufig ausschließlich an den unbestrittenen Text wie er von Tischendorf, Tregelles und Westcott-Hort hergestellt ist, indem wir in die Kardinalfrage eintreten, wie die in diesem Text berichteten bez. angedeuteten Vorgänge in Bethesda vom Standpunkte der Naturwissenschaft zu beurteilen sind, mit andern Worten, ob wir es hier mit natürlichen oder übernatürlichen, wunderbaren Erscheinungen zu thun haben.

2. Der übernatürliche Charakter der Bethesdaheilungen.

Miracula non sunt praesumenda, sed probanda. Dieser Grundsatz wird auch bei Auslegung der h. Schrift zur Anwendung kommen müssen. So lange daher nicht aus dem Wortlaute oder Kontext mit Sicherheit dargethan werden kann, daß der biblische Schriftsteller ein Faktum (z. B. Joh. 11, 44: prodiit qui fuerat mortuus ligatus) als Wunder habe hinstellen wollen, wird es keinem Bibelgläubigen verwehrt sein, dasselbe natürlich zu erklären. Darnach haben denn auch viele neuere an der Inspiration des 4. Evangeliums festhaltende Exegeten geglaubt, dasjenige, was Joh. 2. 3. 7, erzählt, bez. angedeutet wird, ganz natürlich erklären zu sollen. Unterhalb oder an der Seite des Teiches, meinen sie, habe sich eine Quelle befunden, die wegen ihrer mineralischen Bestandteile natürliche Heilkräfte gehabt. Auf die Verwandtschaft des Quellenwassers mit unseren Mineralquellen weise schon die Notiz des Bordeauxpilgers (Itiner. Burdig. p. 17 ed. Tobler), sowie des Eusebius und Hieronymus (Onomast.) hin, daß die Überreste des traditionellen Bethesdateiches noch zu ihrer Zeit merkwürdig rot gefärbtes Wasser zeigte. Um das zeitweilige Aufwallen des Wassers (V. 7) zu erklären, nehmen sie ferner an, daß die Quelle eine intermittierende war, ähnlich der jetzt noch vorhandenen sog. Jungfrauenquelle (vgl. Robinson Paläst. II 151), resp. der damit in Verbindung stehenden Quelle Siloe, von der Hieronymus (comm. in Is. 8, 6) sagt, daß sie nicht iugibus aquis, sed in certis horis diebusque ebulliat, oder ähnlich der gashaltigen Quelle zu Kissingen, die täglich ungefähr zu derselben Zeit zu sprudeln beginnne und gerade dann, zur Zeit der Gasentwicklung, am wirksamsten sei, dagegen ihre volle Heilkraft verliere, wenn der Sprudel nachlasse und sein Wasser

sich mit dem übrigen Bassinwasser vermische. Bei dieser Annahme erkläre sich hinreichend der aus den Worten des Paralytischen sich ergebende Thatbestand, daß jedesmal nur der erste, welcher in die Wallung hinabstieg, davon habe Nutzen ziehen können. Auffallend sei es allerdings, daß Fl. Josephus von diesem merkwürdigen Heilbade in Jerusalem gänzlich schweige, während er doch sonst der verschiedenen Heilquellen seines Vaterlandes mit einer gewissen Vorliebe Erwähnung thue dem Versprechen gemäß, welches er im Proömium des jüd. Krieges (8) giebt. Allein dies argumentum ex silentio sei doch nicht durchschlagend; existiere ja noch heute an der Westseite der Tempelarea eine unterirdische Quelle, welcher die Muhamedaner Heilkräfte zuschreiben und daher den Namen Ain es Schifa (Heilquelle) beilegen.

Es ist nur zum Verwundern, wie Exegeten, die sonst eine gerechte Scheu vor Eintragungen und willkürlichen Annahmen bekunden, hier auf einmal so unbedenklich im Eintragen sind und Annahme auf Annahme häufen: eine stark sprudelnde Quelle — eine intermittierende Quelle — eine Quelle mit vorzüglichen medizinischen Heilkräften! Und warum nicht auch eine warme oder Thermalquelle? Wenigstens würde eine solche sehr erwünscht sein für die V. 3 genannten ξηροί bez. für die Paralytischen. Aber wie stellt sich der Evangelist zu dieser ganzen Quellenhypothese? Gewiß würde er es nicht in Abrede stellen, daß der Bethesdateich sein Wasser aus einer Quelle bezog; allein wäre diese oder irgend eine Quelle (Quellsprudel) der Anziehungspunkt für die Heilung Suchenden gewesen und hätte sie die ganze Anlage ins Dasein gerufen, so bliebe es unerklärt, warum der Evangelist in seiner Bethesdabeschreibung V. 2 gerade die Hauptsache, nämlich die Quelle (πηγή od. κρήνη) unerwähnt ließ und dafür eine Nebensache, den Teich, besonders hervorhob, hier also das entgegengesetzte Verfahren einschlug, wie 4, 6, wo er des Brunnens (φρέαρ

V. 11) als einer Nebensache noch keine Erwähnung thun wollte, wohl aber der lebendigen Quelle (πηγή), weil diese die Hauptsache war und in dem nachfolgenden Zwiegespräch eine Hauptrolle spielen sollte. Vielleicht möchte man erwidern, der Evangelist setze bei seinen Lesern wie z. B. die Bedeutung des aram. Namens *Βηθεσδά*, so auch das Vorhandensein einer Heilquelle als aus seinem langjährigen mündlichen Unterricht bekannt voraus und hebe nur das Dasein des Teiches hervor mit Rücksicht auf die gleich anzuführende Aussage des Paralytischen, insofern man daraus schließen könne, daß eben der Teich für diesen und dann auch wohl für viele andere Kranken das Hindernis gewesen sei, um rechtzeitig zu dem Quellsprudel zu gelangen. Allein diese Lösung würde auf eine andere Schwierigkeit führen, die noch unlösbarer wäre. Oder ist es glaublich, daß die in der Wasserbaukunst so erfahrenen Hierosolymitaner (vgl. ZDPV. B. I, 132 ff.) eine so völlig unpraktische Badeeinrichtung sollten geschaffen haben! Hätte es ihnen nicht vielmehr nahe gelegen und ein Leichtes sein müssen, die Heilquelle entweder durch Anlage von Brücken oder durch Ableitung des Teichwassers für alle gleich leicht zugänglich zu machen? Ferner, hätte es sich um einen Sprudel gehandelt, warum bediente sich dann der Evangelist V. 7 nicht eines der hierfür üblichen Ausdrücke, etwa *ἀναβλύση* oder *βρασθῇ*, *ἐκραγῇ*, *ἀναδοθῇ*, *ἅλῃ* (vgl. 4, 14)? Versteht er es doch sonst immer die treffendsten Ausdrücke zu wählen, wie ihm schon im Altertum nachgerühmt wurde (Eus. h. eccl. 7, 25). Auf keinen Fall aber ist bei *τὸ ὕδωρ* speziell an Quellwasser zu denken; denn *ταράσσειν* (turbare), von einer Quelle gebraucht, bedeutet dieselbe trüben, verunreinigen, unbrauchbar machen (Äsop. Fab. 274 C; Longus erot. 2, 5; Weisheit 11, 7; Ovid Met. III 410); vielmehr kann hier nur Rede sein von einer starken, weithin sichtbaren lokalen Erschütterung

oder Aufwallung (commotio) der sonst in Ruhe befindlichen Oberfläche des Teiches.

Was dann Fl. Josephus betrifft, so ist die Abfindung mit ihm nicht so leicht, wie man glaubt. Wenn derselbe nämlich immer nur von der Siloequelle in Jerusalem redet, dieselbe b. J. 5, 9, 4 als die einzige, innerstädtische allen außerhalb der Stadt befindlichen entgegengesetzt und sie mehrmals (b. J. 5, 4, 1. 5, 6, 1. 5, 12, 2) kurzweg ἡ πηγή nennt, in Übereinstimmung mit Neh. 3, 15. 37, wonach das Siloethor einfach „das Thor der Quelle" hieß, so muß aus diesem vor wie nach in Jerusalem herrschenden Sprachgebrauch geschlossen werden, daß es dort außer der Siloequelle keine andere oberirdische Quelle von irgend welcher Bedeutung gab. Indirekt wird dies bestätigt von Tacitus, der hist. 5, 11, 4 zu der günstigen Position der Belagerten außer vielen Regenbehältern eine nie versiegende Quelle (fons perennis aquae) rechnet, ausdrücklich aber durch Hier. comm. in Jerem. 14, 3: uno fonte Siloe et hoc non perpetuo utitur civitas, sowie durch den Pilger Antonin de loc. sanctis ed. Tobler c. 19: Hierosolyma aquam vivam non habet praeter Siloam fontem. Es verhielt sich also mit dem alten Jerusalem wie mit dem Jerusalem unserer Tage (Zeitschr. Das h. Land 1882 H. 2 S. 89). Daß diese Siloequelle auch zugleich eine Heilquelle gewesen sei, wie nun die Verfechter der Quellenhypothese annehmen müßten, davon weiß Josephus nichts zu melden, auch nicht an der Stelle (b. J. 5, 4, 1), wo er sie ex professo nach Namen, Lage und Eigenschaften („süß und reichlich fließend") bespricht. Dasselbe gilt auch von den Talmudisten; höchstens erfahren wir von ihnen, daß die Priester, wenn sie zu reichlich vom Opferfleisch genossen, Siloewasser tranken (Schöttgen). Was aber die Quelle es Schisa betrifft, so hat weder Tobler noch ein anderer Palästinaforscher ge-

funden, daß dieselbe mehr Anspruch habe auf den stolzen Namen Heilbrunnen, als die Quelle Siloe.

Indessen wir wollen einmal zugeben, es habe zu Christi Zeit wirklich eine ausgezeichnete natürliche Heilquelle in Jerusalem gegeben, ähnlich der berühmten Thermalquelle zu Gadara oder Kallirrhoe oder Tiberias oder jener zu Bajä in Italien, stellen dann aber die Frage: Was würde man von der Glaubwürdigkeit eines Schriftstellers halten, welcher versicherte, an irgend einem der berühmtesten Heilbäder der Welt eine Menge von Leuten gesehen zu haben, die nicht etwa bloß augenkrank (ὀφθαλμιῶντες), sondern blind (τυφλοί) und lahm (χωλοί = claudi, claudicantes)[1]) waren, und die durch den Gebrauch des Bades von ihrer Blindheit und Lahmheit geheilt zu werden hofften? Das ist es aber, was uns der Evangelist V. 3 glauben machen will. Um seine Glaubwürdigkeit zu retten, bedürfte es außer den schon besprochenen noch zwei weiterer Annahmen: erstens daß die supponierte Heilquelle gerade damals zuerst zu sprudeln angefangen, und zweitens, daß die V. 3 erwähnten Blinden und Lahmen trotz der Nähe von Machärus, Kallirrhoe, Gadara und mancher anderer Heilquellen (vgl. Reland Palaest. c. 46) doch hinsichtlich ihrer natürlichen Wirkungen bisher so unwissend waren, daß sie glaubten, der Gebrauch einer solchen Quelle vermöge das ver-

1) Nach biblischem und klassischem Sprachgebrauch bilden die χωλοί mit den τυφλοί, κωφοί ꝛc. die verschiedenen Spezies zu dem Genus ἀνάπηροι oder κολοβοί (Verstümmelte, Krüppel) im Gegensatz zu den ὁλόκληροι. Vgl. Plat. Crit. 53 A; Xen. Cyr. 1, 4, 11; Älian V. H. 11, 9; Dio Chrys. 108 R.; Galen de pila 5; Diog. Laert. 7, 33; Themist. or. 5 in fine. Diese engere Bedeutung von χωλοί ist hier um so mehr festzuhalten, als es unterschieden wird von ξηροί, mag man hierunter solche mit vertrockneten, abgestorbenen Gliedern verstehen, oder nach populärem Sprachgebrauch solche, die durch Gicht, Schlagfluß, mechanische Verletzung oder dämonische Einwirkung gelähmt waren (vgl. 1. Kön. 13, 4; Zach. 11, 17; Matth. 12, 10; Mark. 9, 18; Lucian Tox. 24).

lorene Augenlicht wiederzugeben oder ein verkürztes Bein wieder zu verlängern bez. ein krummes wieder grade zu strecken. Wie man sieht, hat uns die so beliebte Quellenhypothese bis hart an die Grenze des Unmöglichen und Absurden geführt. Wollen wir nun die Glaubwürdigkeit des Evangelisten nicht preisgeben, zumal in einer Sache, für welche nicht bloß sein Mitjünger Aristion (Papias-Fragm.), sondern auch wohl die 12, 20 erwähnten Hellenen hatten Zeugnis ablegen können, so werden wir durch V. 3 zu der Annahme genötigt, daß unter andern Kranken und Presthaften auch Blinde und Lahme in Menge sich eingefunden hatten, weil sie aus Erfahrung wußten, daß Krankheiten und körperliche Gebrechen jeder Art auf übernatürliche wunderbare Weise in dem Teiche geheilt wurden. Waren es Wunder, die dort zu schauen waren, so werden wir es erst recht erklärlich finden, daß außer der Menge der Kranken einerseits eine Masse Volkes (V. 13), anderseits auch die Hierarchen (V. 10) am Festsabbate in den Teichhallen anwesend waren.

Es wäre nun immer noch denkbar, daß die Heilwunder, welche V. 3 postuliert, an eine zeitweilig aufsprudelnde Quelle geknüpft waren, diese also das natürliche Substrat für die übernatürlichen Erscheinungen gebildet hätte. Um indeß den Nachweis zu Ende zu führen, daß der Quellsprudel eine müßige Erfindung der Neuzeit ist und daß wir es in Bethesda wirklich mit solchen wunderbaren Erscheinungen zu thun haben, auf welche die Worte V. 4 b buchstäbliche Anwendung finden, brauchen wir nur die Aussage des Kranken V. 7 etwas genauer zu prüfen.

Auf die Frage des Herrn: „Willst du gesund (gemacht) werden (*γενέσθαι* hier Passiv zu *ποιεῖν* V. 11. 14. 15)?“ giebt der Kranke zur Antwort: „Herr, ich habe keinen Menschen (= hätte ich nur einen Menschen), der mich, wenn das

Wasser in Wallung kommt, in den Teich würfe; während ich aber (gegangen) komme, steigt (jedesmal) ein anderer hinab". Wie schon von den alten Vätern (Irenäus, Orig., Cyrill von Alex. und Jerus., Tertullian) angenommen wurde, war der Mann wohl ein Paralytischer und gehörte wahrscheinlich zu den V. 3 absichtlich an letzter Stelle genannten *ξηροί*. Auf jeden Fall aber hatte das Übel, woran er litt, nicht bloß seine Füße ergriffen, sondern mehr oder weniger seinen ganzen Körper in Mitleidenschaft gezogen, wie aus 7, 23 erhellt. Da ferner das Übel schon seit 38 Jahren andauerte, so gehörte er ohne Frage zu den Unheilbaren, und bildete wohl eine Art Berühmtheit in Bethesda und in der Stadt, so daß der Herr gerade ihn sich ausersah, um an ihm seine göttliche Macht und Güte zu offenbaren (vgl. V. 6). Gleichwohl erwartet dieser Kranke, wie seine Antwort auf die an ihn gestellte Frage zeigt, von dem einmaligen Bade in dem bewegten Teichwasser vollständige Genesung: Ein Beweis, daß er dem Bade wunderbare Wirkungen zuschreibt und zwar auf Grund von Erfahrungen, die er an andern gemacht hat. Er hat offenbar gesehen und mit eigenen Augen sich überzeugt, daß andere Kranke oder Krüppel, die so glücklich waren, bei den jedesmaligen Aufwallungen des Wassers allen zuvorzukommen, durch das genommene Bad wirklich geheilt wurden. Wären sie nicht geheilt worden, so würde er das Gelingen seiner eigenen Heilung nicht als etwas Selbstverständliches hinstellen für den Fall, daß er bei der nächsten Aufwallung allen andern zuvor käme; denn hierauf ist sein ganzes Augenmerk gerichtet und seine sichtlich im Jammerton gesprochene Antwort mit der respektvollen Anrede *κύριε* ist nur eine versteckte Bitte an den liebenswürdigen Fragesteller, ihm in Zukunft dazu zu verhelfen. Daher auch die betonte Voranstellung des *ἄνθρωπον* zur Bezeichnung dessen,

woran es ihm bisher allein gefehlt hat und noch fehlt, um endlich in dem Teich von seinem langwierigen Leiden befreit zu werden. Die Frage, weshalb es ihm bisher an fremder Hilfe gefehlt hat, lassen wir einstweilen noch unerörtert; wir konstatieren nur die Bestätigung des über V. 3 Gesagten durch V. 7: wie die dort genannten Blinden und Lahmen, so glaubte auch der 38jährige Paralytische an großartige Wunder in dem Teich und dieser Glaube war kein Aberglaube, sondern stützte sich auf Thatsachen, die bereits vorlagen und von denen wenigstens der Paralytische selbst Augenzeuge gewesen war. Damit scheint bereits hinreichend erwiesen, daß in Bethesda jeder, auch der unheilbarste Kranke geheilt werden konnte, wie auch V. 4 behauptet.

Doch gehen wir weiter. „Während ich (gegangen) komme", sagt der Paralytische, „steigt (jedesmal) ein anderer vor mir hinab". Aus diesen Worten, und insbesondere aus dem Singular ἄλλος hat man bisher mit Recht geschlossen: erstens daß die Wallung sich jedesmal auf einen engbegrenzten Punkt beschränkte (ein Hauptargument für die Quellenhypothese); zweitens, daß nur derjenige, welcher zuerst jenen Punkt erreichte und dort hinabtauchte, die heilende Wirkung des Wassers erprobte, während seine Mitkonkurrenten sofort alle Hoffnung aufgaben, auch ihrerseits davon Nutzen zu ziehen, und daher von jedem weiteren Versuche, dort hinabzutauchen, Abstand nahmen. Auch Schegg, ein Anhänger der Quellenhypothese, liest diesen Sinn aus den angeführten Worten heraus, erblickt darin aber nur einen Beweis, wie schwach der Glaube des Paralytischen und seiner Leidensgenossen bei allem Aberglauben müsse gewesen sein. „Warum sollte", so fragt er, „beim rechten Vertrauen auf Gott nicht auch ein zweiter Hilfe finden? Niemand dachte daran; so ganz äußerlich wurde die Heilkraft der Quelle aufgefaßt". Offenbar hat Schegg die Tragweite seiner Worte

nicht bedacht. In ihnen liegt eine Verdächtigung des evangelischen Berichterstatters, wie wir sie bei den rationalistischen Auslegern kaum ärger antreffen. Denn Kranke, die so indolent gegen ihre eigene Heilung sind, wie hier der Paralytische sammt seinen Leidensgefährten charakterisiert wird, hat es weder in Bethesda noch sonst irgendwo auf der Welt gegeben. Glücklicher Weise ist der evangelische Bericht weit entfernt, uns solches glauben machen zu wollen; vielmehr läßt er den sonst ans Bett Gefesselten im Glauben an die Wunderthätigkeit des bewegten Wassers, wir möchten sagen, verzweifelte Anstrengungen machen und, wie die Präsentia ἔρχομαι und καταβαίνει beweisen, immer von neuem wiederholen, um an das Ziel seiner Wünsche zu gelangen, ganz so wie wir es von einem Unglücklichen in seiner Lage erwarten müssen. Dagegen liegt nichts im Text, was zu der Auffassung nötigte oder auch nur berechtigte, der Mann habe nach den fehlgeschlagenen Hoffnungen, der erste zu sein, aus gedankenloser Gleichgültigkeit keine weiteren Versuche gemacht, ob er nicht doch als zweiter noch einigen Nutzen von der Aufwallung ziehen könne. Vielmehr muß er zu einem solchen Verfahren einen sehr triftigen Grund gehabt haben, und dieser konnte, wie auch Schanz anerkennt, nur darin bestehen, daß man früher derartige Versuche wirklich angestellt, aber auch ihre völlige Nutzlosigkeit so sicher konstatiert hatte, daß es fortan Niemanden mehr einfiel, sie zu erneuern. Damit wäre denn auch das ὁ πρῶτος ἐμβάς V. 4 durch V. 7 einfach bestätigt.

Um das Wunderbare der Bethesdavorgänge in ein noch helleres Licht zu stellen und darzuthun, daß von einem Quellsprudel durchaus nicht Rede sein kann, betrachen wir noch einmal den Punkt, wo die Wallung sich zeigte. Dieser Punkt kann nicht immer derselbe gewesen sein, sondern muß so ge-

wechselt haben, daß man ihn nicht im Voraus bestimmen konnte. Denn wie der Paralytische (V. 6), so lagen auch alle übrigen Kranken und Krüppel in den Hallen (V. 3) und fingen erst dann an, in den Teich hinabzusteigen, wenn sie die Wallung bemerkten (vgl. V. 7). Wäre nun der genannte Punkt immer derselbe gewesen, wie die Quellenhypothese notwendig annehmen muß, dann würden — daran ist kein Zweifel — viele von den Kranken schon bei Zeiten hinabgestiegen sein und, mit oder ohne Vorrichtung im Wasser stehend, die Wunderstätte gleichsam belagert gehalten haben, um bei der Einnahme derselben einander zuvorzukommen. Denn eine bestimmte Ordnung oder Reihenfolge — etwa nach dem Grundsatz: qui prior est tempore (hier: in den Hallen), potior est iure — wurde nicht beobachtet, sondern derjenige, welcher im entscheidenden Momente zuerst zur Stelle war, trug über seine Mitkonkurrenten den Sieg davon. Gegen vorstehende Deduktion kann nicht das *καταβαίνει* geltend gemacht werden, als habe der Paralytische damit sagen wollen, während er selbst aus dem Hallenraum (vgl. V. 6 f.) gegangen komme (*ἔρχομαι*), steige ein anderer, der bisher schon an der Wunderquelle sich befunden habe, dort in die Tiefe hinab. Denn erstens folgt aus den Worten: *ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγὼ κτλ.*, daß er früher wiederholt Versuche gemacht hat, mit andern zu konkurrieren; das würde er aber gewiß nicht gethan haben, wenn er schon beim Beginn der Wallung irgend einen seiner Leidensgefährten bei der bewegten Stelle erblickt hätte; zweitens hält er es für möglich, die Konkurrenz zu bestehen für den Fall, daß jemand sich seiner annimmt und ihn nach dem Eintritt der Wallung von seinem Krankenbette aufhebt und in das bewegte Wasser trägt. Diese Möglichkeit war aber nur dann gegeben, wenn alle andern, wie er selbst, genötigt waren, von den Hallen aus

den Wettlauf anzutreten [1]). Diese Nötigung kann aber, wie gesagt, nur darin ihren Grund gehabt haben, daß das Wasser bald hier bald dort aufwallte, in regellosem Wechsel, so daß man im Voraus nicht wissen konnte, wo die Wallung das nächste Mal stattfinden sollte. Wir werden diese merkwürdige Erscheinung später aus dem Munde des Herrn bestätigt finden. Übrigens will es scheinen, als ob die Wallungen immer in der Nähe des Teichrandes sich zeigten, so daß immer nur ein kurzer Wettlauf weniger stattfand und der Wunderthäter es in der Hand hatte, jedesmal einen vor allen übrigen zu bevorzugen. Damit wäre dann auch zugleich erklärt, warum keine bestimmte Reihenfolge eingehalten wurde. Die Entscheidung, wer geheilt werden sollte, wer nicht, sollte nicht Menschen, etwa den jüdischen Obern, anheimgegeben werden, sondern blieb dem Wunderthäter selbst vorbehalten. Indem wir uns vorbehalten, geeigneten Ortes hierauf zurückzukommen, wenden wir uns noch einmal zu der Aussage des Paralytischen, um sie noch von einer andern Seite zu betrachten und ein neues wichtiges Beweismoment für den übernatürlichen, wunderbaren Charakter der Bethesdavorgänge kennen zu lernen.

Wie konnte, so fragen wir, der Paralytische sagen, daß ihm bisher niemand habe behülflich sein wollen, um rechtzeitig an das ersehnte Ziel zu gelangen? Er hatte doch mitleidige Menschen gefunden, die ihn oder doch wenigstens sein Bett an Ort und Stelle schafften. Letzteres erhellt aus dem Be-

1) Der oben ausgesprochene Gedanke hat nur noch einen klareren Ausdruck gefunden in den Zusatzworten V. 3: *ἐκδεχομένων κτλ.* (damals, als Jesus den Bethesda betrat, lag die Menge der Kranken in den Hallen, den Moment abwartend, wo das Wasser an irgend einem Punkte in Wallung kommen sollte), sowie in V. 4: *ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος*; denn *ἐμβαίνειν* bedeutet stets ein von der Umgebung (Ufer, Rand) her geschehendes Hineinsteigen ins Wasser, wie *ἐκβαίνειν* das Hinaussteigen ans Ufer.

fehle des Herrn V. 8, mit seinem Bette auf der Schulter umherzuwandeln; denn dieser Befehl bezweckte zunächst, auf den Kontrast zwischen Früher und Jetzt aufmerksam zu machen und die völlige Heilung des Paralytischen vor aller Augen zu konstatieren, insofern er jetzt Dinge zu thun vermochte, wozu er früher gänzlich außer Stande war (vgl. Mark. 2, 3. 11). Ferner ist zu beachten, daß nach V. 13 eine Menge Volkes in den Hallen weilte, ohne Zweifel um zuzuschauen. Sollte denn unter ihr niemand sich gefunden haben, der ihm auf sein Bitten und Flehen jenen Liebesdienst zu erweisen bereit gewesen wäre? Eine solche „Unbarmherzigkeit" hat die negative Kritik (Strauß, Baur) mit Recht unglaublich gefunden. Und gesetzt, niemand habe aus Mitleid mit dem Ärmsten sich zur Hülfeleistung verstehen wollen, mußte nicht das Schauspiel, einem so eklatanten Krankheitsfall plötzlich ein Ende gemacht zu sehen, die Schaulust regen und alle Hände in Bewegung setzen? Allein das Unglaubliche verschwindet sofort, wenn wir die Notiz V. 9 beachten, daß es an jenem Tage Sabbat war. Bekanntlich galt das Tragen von Lasten an Sabbaten als gesetzwidrig (vgl. Jer. 17, 21; Neh. 13, 15. 19; Joseph. ant. 14, 12; c. Apion. 1, 22; Philo I, 450 Mang.) und wurde auch hier von den Wächtern des Gesetzes als ein schweres theokratisches Verbrechen behandelt (V. 10 ff.). Das Verbot war von den Phärisäern sogar auf das Tragen von hilflosen Kranken zum Arzt ausgedehnt, wie wir aus Mark. 1, 32 schließen müssen. Nun war aber dem Paralytischen nicht gedient mit einer bloßen Führung an der Hand, wie z. B. den Blinden (V. 3); vielmehr mußte er, ehe ein anderer ihm zuvorkam und ihn hinderte, der erste zu sein, von seinem Krankenlager aufgehoben und eilig in den Teich getragen werden. Dies will er auch offenbar mit seinem *βάλλη* sagen. Wenn er sich daher beklagt, daß man ihn bisher immer sich

selbst überlassen habe, so oft das Glück in der nächsten Nähe ihm winkte (und das muß nach seinen Worten V. 7b wiederholt der Fall gewesen sein), so war die Ursache davon nicht Mangel an Mitleid mit seinem Elend oder Mangel an Interesse für seine Heilung durch ein Wunder, sondern Furcht, das pharisäische Sabbatgebot zu übertreten oder richtiger, wegen Übertretung desselben von den anwesenden pharisäisch gesinnten Hierarchen (*οἱ Ἰουδαῖοι* V. 10) zur Verantwortung gezogen zu werden; denn aus der Klage des Mannes hört man deutlich heraus, daß er wenigstens eine solche Gesetzesauslegung nicht gerechtfertigt fand und es im Stillen bedauerte, daß bisher keiner den Mut gehabt, sich darüber hinweg zu setzen. Wir sagen: im Stillen; denn ganz offen dem Herrn gegenüber sich auszusprechen und ihn direkt um Hilfe zu bitten, wagte er nicht, obwohl dessen Frage fast so klang, als ob er wohl den Mut hätte, ihm ev. den ersehnten Dienst zu leisten. Allein schon der Umstand, daß der Fragesteller ihm völlig fremd war, mußte zur Vorsicht mahnen, noch mehr aber die offen stehenden Ohren seiner nächsten Umgebung, die gegebenen Falls mit ihm zu konkurrieren hatte und leicht versucht werden konnte, ihn als Verächter des Sabbatgebotes bei den die Aufsicht führenden Hierarchen denunzieren zu lassen, so daß der Arme Gefahr lief, sofort und für immer aus dem Bethesda ausgewiesen zu werden.

Ist unsere Auffassung, wenigstens soweit sie die Verlassenheit des Mannes betrifft, richtig, und daran ist wohl nicht zu zweifeln[1]), dann können die Bethesdaheilungen nur an Sab-

1) Ganz unannehmbar ist die Auskunft von B. Weiß, man habe den Mann unbeachtet gelassen, weil er nicht gänzlich hülflos war, sondern sich selbst wenn auch nur notdürftig forthelfen konnte. Da das Tragen der Kranken strenge verpönt war, so werden gänzlich Hülflose in Bethesda gar nicht anzutreffen gewesen sein. Damit stimmt auch die ganze Darstellung des Evangelisten, wonach der Paralytische hier der

baten stattgefunden haben. Hätten sie nämlich auch an Werktagen stattgefunden, so hätte der Paralytische gewiß keine Ursache gehabt, sich über Mangel an fremder Hilfe zu beklagen. Zudem wäre nicht abzusehen, warum er sich mit Rücksicht auf das Sabbatgebot, wie notwendig anzunehmen, schon am Tage vor Beginn jenes Sabbates mit seinem Bett nach Bethesda hatte tragen lassen, um dann die Nacht und den folgenden Tag nutzlos dort zuzubringen; denn das konnte er sich selber sagen, was an Werktagen mit fremder Hilfe nicht gelang, das konnte am Sabbat ohne solche Hilfe gewiß nicht gelingen. Freilich wäre es denkbar, daß derselbe nicht in Jerusalem oder in dessen Nähe zu Hause war, sondern aus weiter Ferne gekommen und erst Tags vorher eingetroffen wäre. Allein wahrscheinlich ist das nicht; denn erstens beruft er sich auf eine Reihe von Versuchen, die er bereits gemacht hat, und zwar in Fällen, wo er Aussicht hatte zu reüssieren, mit andern Worten, wo die Wallungen in seiner nächsten Nähe stattfanden. Dann können aber jene Versuche nicht alle an jenem nämlichen Tage gemacht sein; denn schon aus dem Umstande, daß alle Kranken, auch die Blinden und Lahmen, sich in den Hallen hingelegt hatten (V. 3), ist zu schließen, daß die Wallungen

---

unglücklichste der Unglücklichen war und den ersten Anspruch auf das hülfreiche Mitleid Jesu hatte, einmal wegen der langen Dauer seiner Krankheit, sodann aber und wohl hauptsächlich wegen seiner großen Hülflosigkeit. Beides läßt der Evangelist den Herrn aus dem Munde des Paralytischen erfahren; aber während er das erstere nur summarisch berichtet (V. 6), erzählt er das, was eigentlich den Ausschlag gab, ausführlich und mit den ipsissima verba des Paralytischen. Aus ihnen erhellt, daß seine Heilung im Teiche als unmöglich sich erwiesen hatte, obgleich er seinerseits die äußersten Anstrengungen gemacht und der Wunderthäter ihn so auffallend oft vor andern begünstigt hatte, daß er hoffte, es werde das nächstemal wieder so gehen. Diese Begünstigung mußte allgemein aufgefallen sein und ließ schon ahnen, daß der Wunderthäter hier mit Jesu, der den Mann gesund machte, im Bunde sein müsse.

erſt nach langen Zwiſchenräumen erfolgten; zudem hoffen wir es ſpäter wenigſtens wahrſcheinlich zu machen, daß an den Wundertagen gerade drei Wunder ſich ereigneten, nämlich Morgens, Mittags und Abends, an dem in Rede ſtehenden Sabbat aber höchſtens erſt eines geſchehen war, als die Unterredung des Herrn mit dem Paralytiſchen vorfiel. Zweitens hat der Herr ſeine größten und unläugbarſten Wunder angeſichts des ungläubigen Jeruſalem wirken wollen (vgl. 12, 37. 15, 24; Luk. 13, 14), um ihm und ſeinen Häuptern allen und jeden Vorwand zur Rechtfertigung ihres Unglaubens zu benehmen. Zu dem Zwecke mußte er aber ſeine Wunder nicht an unbekannten Fremden, ſondern an ſolchen verrichten, die nach den für die Beurteilung der Wunder in Betracht kommenden Verhältniſſen den Hieroſolymitanern wohlbekannt waren, zumal wenn die betreffenden Wunder, wie die in Rede ſtehende Heilung des Paralytiſchen, die Heilung des Blindgeborenen, die Erweckung des Lazarus eine außergewöhnliche Rolle ſpielen ſollten. Auch der Umſtand, daß der Paralytiſche in ſeiner Rechtfertigung V. 11 ohne weiteres vorausſetzt, daß die Hierarchen um ſeine bisherige Krankheit wohl gewußt, dürfte dafür ſprechen, daß er in Jeruſalem eine wohlbekannte Perſönlichkeit war und wegen ſeiner langen Bettlägerigkeit eine Art Berühmtheit in Bethesda bildete. Jedenfalls hat der Herr auf dieſen Umſtand ein beſonderes Gewicht gelegt, da die Heilung des Mannes von ſeinem langen, ſchweren Leiden nicht Selbſtzweck war, ſondern vor allem dazu dienen ſollte, Jeruſalem zum Glauben an ihn zu führen. Daß der Evangeliſt den Mann nicht mit Namen nennt, berechtigt natürlich nicht zu dem Schluß, daß derſelbe ein unbekannter Fremder war. Verſchweigt er ja auch den Namen des Jeruſalemer Blindgeborenen (9, 1), ſowie des königlichen Beamten zu Capharnaum (4, 46) und des Bräutigams, bei dem er auf

der Hochzeit war. Er gehört eben nicht zu den Schriftstellern, die durch derartige Angaben ihren Lesern beweisen zu müssen glauben, daß sie genau eingeweiht sind; vielmehr schrieb er für seine geistigen Kinder in Kleinasien, die wußten, daß er Zeugniß ablegen konnte und daß sein Zeugniß wahr sei.

Fanden nun nach den bisherigen Ausführungen die Bethesdaheilungen nur an Sabbaten statt, so ist das wieder ein neuer schlagender Beweis für ihren rein übernatürlichen, wunderbaren Charakter. Indessen glauben wir noch einen Schritt weiter gehen und die Behauptung aufstellen zu dürfen, daß dieselben nicht an allen Sabbaten, sondern nur an den Sabbaten der jüdischen Feste (Ostern, Pfingsten, Laubhütten, Tempelweih, Purim) sich ereigneten und zwar bei den mehrtägigen Festen nur am ersten oder Hauptsabbat derselben.

Sie fanden nicht statt an den Wochensabbaten des Jahres. Wie nämlich aus V. 7 (vgl. V. 4) zu schließen, tauchten die Kranken an der bewegten Stelle des Teiches in denselben hinab, mit andern Worten, sie nahmen dort ein Bad (Vollbad), ähnlich „dem Bade der Wiedergeburt“ in der christlichen Geist- und Wassertaufe, dessen Vorbild es zugleich sein sollte, wie sich später zeigen wird. Nun pflegten zwar die Juden von jeher an Sabbaten vor ihren rituellen Gebeten und Lesungen eine Waschung der Hände womöglich in fließendem Wasser vorzunehmen (vgl. Joseph ant. 12, 2, 13) und zu dem Zwecke ihre Betorte (Proseuchen) in Palästina wie in der Diaspora an Flüssen und Meeresgestaden anzulegen (Joseph. vit. 54. 59; ant. 14, 10, 23; Akt. 16, 13; Juv. sat. 3, 11—13); aber Bäder (und damit verbundene Salbungen) galten an Wochensabbaten für unerlaubt. Von dem berühmten Schulhaupt Hillel wird Mischna Joma 15, 2 erzählt, daß er einst im Winter an einem Sabbat ganz mit

Schnee bedeckt gefunden wurde; als er darauf ein Bad genommen und sich gesalbt habe, hätten die andern Schulhäupter Schemaja und Abtalion (Pollion) gesagt: Dignus hic est, ob quem sabbatum profanetur. Nach Mischna Schabbat 3, 4 war der Gebrauch der Bäder von Tiberias an Wochensabbaten nicht gestattet. Tertullian wirft den heidnischen Römern vor, daß sie jüdische Gebräuche adoptiert hätten, so unter andern die Feier des Sabbates (dies Saturni) mit Unterlassung des (täglichen) Bades oder Verschiebung desselben bis zum Abend, d. h. bis zum Ablauf des Sabbates (ad nat. 1, 13; vgl. apolog. 42). Anders verhielt es sich in diesem Punkte am Festsabbate. Bekanntlich war dieser ein Sabbat von minderer Strenge und erlaubte Verschiedenes, was am Wochensabbat (schabbath schabbathon = *μεγάλη ἡμέρα τοῦ σαββάτου* Joh. 19, 31, *μέγα σάββατον* Martyr. Polyc. 8, 1, vgl. Joseph. b. J. 2, 19. 2) strenge verboten war: dahin gehörte z. B. die Bereitung der Festspeisen (2. Mos. 12, 16; Mischna Betza 5, 2) und ev. sogar der Einkauf dieser Speisen (Joh. 13, 29); ferner die Bestattung der Toten in ihrem ganzen Umfange sowie der Einkauf der dazu notwendigen Dinge, wie das Begräbnis Jesu am Freitag den 15. Nisan uns lehrt. Auch das Baden und Salben ist hierhin zu rechnen. Zwar heißt es in der schon angeführten Stelle Mischna schabbat 3, 4, daß es an Festsabbaten erlaubt sei, in den Bädern von Tiberias ein Glied des Körpers zu baden, nicht aber den ganzen Körper; allein dieser Rigorismus gehörte ohne Zweifel der späteren Zeit der Talmudisten an. Zur Zeit Christi wußte man von dieser Unterscheidung noch nichts. Hatten ja die pharisäischen Wächter des Sabbatgesetzes nichts dagegen zu erinnern, daß die Kranken in Bethesda an dem Joh. 5, 1 genannten Festtage (*ἑορτή* = Asartha = Pfingstfest) ein Vollbad nahmen. Dagegen würden sie dies nach dem Gesagten

an Wochensabbaten ebenso wenig geduldet haben, als sie das Tragen hilfloser Kranken an den Wundertagen duldeten. Da das Baden im Orient von jeher zu den Bedürfnissen des täglichen Lebens gehörte, wenigstens in der wärmeren Jahreszeit, so war der Verzicht hierauf an den Wochensabbaten ein Akt der Selbstüberwindung und Abtötung im Dienste des Allerhöchsten, ein Umstand, der auch von dem himmlischen Wunderthäter berücksichtigt sein und ihn veranlaßt haben wird, die Wochensabbate von seiner Wunderthätigkeit auszuschließen und letztere auf die Festsabbate zu beschränken. So sehen wir denn auch an dem 5, 1 erwähnten Pfingstfeste eine große Menge von Kranken und Krüppeln in Bethesda versammelt, vermutlich weil die Erfahrung gelehrt hatte, daß die Teichwunder an die Festsabbate geknüpft waren. In dieser Vermutung werden wir bestärkt werden, wenn wir erwägen, daß die Vorgänge in Bethesda unverkennbar die Tendenz zeigten: erstens als wahre Wunder sich auszuweisen; zweitens möglichst allgemein in Israel bekannt zu werden. Diesen doppelten Zweck erreichten sie am vollkommensten, wenn sie in Jerusalem, dem Mittelpunkte der jüdischen Theokratie, und an den hochheiligen Festsabbaten Angesichts des in Jerusalem versammelten Israel stattfanden. Mit hoher, an Gewißheit streifender Wahrscheinlichkeit ergibt sich die Richtigkeit unserer Aufstellung aus den Festreisen des Herrn; denn der Hauptzweck dieser seiner Festreisen war, seine Wunder in bez. bei Jerusalem denen in Bethesda gegenüberzustellen, um durch diese vergleichende Gegenüberstellung vor ganz Israel und seinem Repräsentanten, dem hohen Rate, den unanfechtbaren und handgreiflichen Beweis zu liefern, daß er in Wahrheit das sei, was er von sich prädicierte: der im A. B. verheißene Messias und wesensgleiche Sohn Gottes. Wäre dieser Satz erwiesen, dann wäre damit zugleich schon der gotteswür-

dige Zweck erwiesen, welchen die Bethesdavorgänge als Wunder postulieren und den die Verfechter der Quellenhypothese bisher immer vermißt haben. Indem wir aber den Nachweis einem besonderen Abschnitt vorbehalten, wollen wir jetzt noch zu zeigen versuchen, daß die fraglichen Vorgänge bei den mehrtägigen jüdischen Festen auf den ersten oder Hauptfesttag beschränkt blieben, an dem allein auch alle Festpilger anwesend waren. Von dem Hauptfesttage (τῇ ἑορτῇ) des Pascha ist ausdrücklich Rede 2, 23 als dem Tage, an dem der Herr in Jerusalem als Wunderthäter auftrat. Ohne Zweifel waren es Heilwunder, die er verrichtete, ähnlich denen in Bethesda; denn so erklärt es sich am einfachsten, wie der königliche Beamte zu Capharnaum 4, 46 ff. dazu kam, gerade ein solches Wunder von ihm zu begehren. In der Nacht nach jenem Festtag hatte der Herr dann das Taufgespräch mit Nikodemus, in welchem er V. 8, wie wir noch sehen werden, auf die (eben wieder stattgefundenen) Bethesdavorgänge zu sprechen kam als ebensoviele Vorbilder seiner messianischen Wasser- und Geistestaufe, die er dann gleich darauf, wie es wenigstens scheint, den in Jerusalem gläubig gewordenen Judäern daheim spenden ließ (3, 22 ff. 4, 38), weshalb auch sie gleich nach jenem Hauptfesttage zu ihrem Heimatsorte in der Landschaft Judäa abgereist sein müssen (vgl. Luk. 24, 13). Das läßt aber vermuten, daß am Schlußsabbat des Pascha in Bethesda keine Wunder zu schauen waren, die sie hätten anziehen und in Jerusalem zurückhalten können. Obgleich ferner die Bethesdawunder nachweislich noch an dem 7, 2 genannten Laubhüttenfeste sich wiederholten, so kann doch der Sabbat des sog. Exhodionfestes (22. Tisri), an dem der Herr den Blindgeborenen heilte, nicht zu den Festsabbaten gezählt haben, an welchen man Bethesdaheilungen erwartete. Wäre nämlich dies der Fall gewesen, so würde der Blindgeborene in Be-

thesda gewiß nicht gefehlt, sondern mit den übrigen Kranken und Presthaften aus Jerusalem den ganzen Tag dort ausgeharrt haben, um die günstigen Plätze unmittelbar am Teichrande, die sie als Hierosolymitaner jedenfalls einzunehmen pflegten, nicht zu verlieren. Nach der ganzen Erzählung aber traf ihn der Herr als Bettler auf seiner gewöhnlichen Bettlerstation, wahrscheinlich in der Nähe seines elterlichen Hauses, da seine Nachbarn mit ὁ καθήμενος V. 8 auf jene Station mit dem Finger hinzuweisen scheinen, ganz gewiß aber nicht am Bethesdateich, da dieser nach 9, 4 kein anderer war, als der am Quellthor gelegene Teich Siloe, wohin er zu seiner Heilung geschickt wurde. Dazu kommt, daß denen, die ihn nach seiner Heilung wiedersahen und darüber ihre Verwunderung äußerten, der Gedanke an ein Bethesdawunder völlig fern gelegen zu haben scheint. Dasselbe gilt auch von den inquirierenden Pharisäern und den inquirierten Eltern des Geheilten: keiner von ihnen rekurriert auf die Möglichkeit, daß hier ein gewöhnliches Bethesdawunder vorliege, um sich aus der Verlegenheit zu helfen; ja wir werden nicht fehlgehen mit der Annahme, daß der Herr auch darum jenen Sabbat gewählt habe, um den Blinden in Bethesda = Siloe zu heilen, weil er erfahrungsmäßig nicht zu jenen Sabbaten gehörte, die durch Bethesdawunder ausgezeichnet zu sein pflegten. War ja so den Gegnern von vorn herein die Möglichkeit abgeschnitten, ihm die Urheberschaft jenes Heilwunders abzustreiten.

Ziehen wir zum Schluß noch die Zeitbestimmung in Betracht, welche V. 4 angegeben ist. Der Ausdruck κατὰ καιρόν hat gewöhnlich die Bedeutung: zur rechten oder geeigneten Zeit (opportuno oder suo tempore). Da indessen diese Bedeutung hier nicht recht passen will, so ziehen wir die andern vor, in welche jene oft übergeht: zur festgesetzten Zeit (statuto oder praefinito tempore): vgl. Is. 60, 22; Röm. 5, 6 (vgl. Iren.

adv. haer. 3, 16, 19); Clem. Rom. 1. Cor. 40, 1; Joseph. ant. 4, 8, 9; Pausan. descr. Graec. 5, 9, 3; Lucian Hermot. 9, 10. amor. 22. Conviv. 32; Bekker anecd. p. 242. Es fragt sich nun, ob damit einzelne Zeitmomente (etwa bestimmte Stunden) eben jenes Festtages (5, 1) bezeichnet werden sollen, oder ob dabei überhaupt an die Tage (Festtage) des Jahres zu denken sei, welche durch Bethesdawunder ausgezeichnet zu werden pflegten. Wir halten das erstere für das wahrscheinlichere. Denn erstens hätte der Interpolator von V. 4 (sei es Johannes selbst oder ein anderer Jünger Jesu in Kleinasien, z. B. Aristion) an die Festtage des Jahres gedacht als an die Zeitpunkte, wo der Engel (ein- oder mehrmal) herabzusteigen pflegte, so hätte es ihm näher liegen müssen, κατ' ἑορτήν zu schreiben. Sodann fährt der Interpolator V. 4 mit dem erläuternden γάρ fort, nachdem er seinerseits zu den Textworten V. 3 noch den Zusatz gemacht hat: ἐκδεχομένων κτλ. Darnach scheint es, als wolle er speziell nur das ἐκδέχεσθαι der an jenem Festtage in den Hallen liegenden Kranken erläutern und sagen: Sie lagen damals dort und warteten auf die Stunde, wo das Wasser in Bewegung gerieth; denn ein Engel stieg zu bestimmten Stunden in den Teich hinab und das Wasser gerieth in Wallung. Daß die fraglichen Vorgänge am nämlichen Tage periodisch wiederkehrten, und ihr jedesmaliger Eintritt im Voraus berechnet werden konnte, folgt auch daraus, daß nach Angabe des Evangelisten (V. 3) alle Kranken in den Hallen eine liegende Stellung hatten. Wären nämlich die Vorgänge regellos bald nach längeren bald nach kürzeren Zwischenräumen eingetreten, so würde man notwendig erwarten müssen, daß alle Kranken oder doch wenigstens diejenigen, welche das Stehen aushalten konnten, beständig gleichsam auf dem Sprung gestanden hätten, um bei dem plötzlichen Eintritt der Wallung

zuerst die Wunderstelle zu erreichen. Schlossen sich nun die Bethesdavorgänge an die hochheiligen Festsabbate an, um sich auch durch diesen Umstand als wahre Gotteswunder auszuweisen, so wird auch der weitere Schluß nicht zu gewagt sein, daß dieselben an den drei heiligen Stunden des Tages, den sog. Gebetsstunden (Akt. 3, 2) stattfanden, also zur dritten Stunde (Zeit des Morgenopfers im Tempel), zur sechsten (Akt. 10, 9) und neunten Stunde (Zeit des Abendopfers). Finden wir ja auch sonst, daß Gott seine Offenbarungen und Gnadenerweisungen im Bereiche der Judenschaft an eine dieser heiligen Tagesstunden geknüpft hat (Dan. 9, 21; Luk. 1, 10 ff. 23, 44; Akt. 2, 15. 10, 3. 9. 22, 6). Daß die Stunden, in denen der Engel herabstieg, wirklich ziemlich weit auseinanderlagen, darauf deutet der schon erwähnte Umstand, daß die Kranken, Blinden, Lahmen ꝛc. sich in den Hallen niedergelegt, es sich also recht bequem gemacht hatten, wie es jene zu thun pflegen, die auf langes Warten angewiesen sind. Der weitere Fortgang unserer Untersuchung wird uns mit einer neuen merkwürdigen Eigenschaft der Bethesdaerscheinungen bekannt machen, die zugleich geeignet ist, die Herabkunft des Engels gerade in den drei Gebetsstunden zu bestätigen.

Nachdem wir durch die bisherigen Erörterungen den übernatürlichen, wunderbaren Charakter der Bethesdaheilungen wohl völlig außer Zweifel gesetzt haben, müßten wir jetzt zu der schon wiederholt angeregten Frage nach dem Zweck und der Bedeutung derselben übergehen. Indessen halten wir es für angezeigt, erst noch die Vorfrage zu erledigen, wer denn als der Urheber der Bethesdawunder anzusehen sei.

3. Gott der Vater Urheber der Bethesdawunder.

Die älteren Ausleger (Tert., Ambros., Cyrill v. Jerus.

Theod. Herakl., Joh. Damasc., Thomas Aq.) und manche neuere, die den übernatürlichen Charakter der Bethesdaheilungen anerkennen, schreiben dieselben der Wirksamkeit des Engels zu, dessen V. 4 Erwähnung thut. Ohne Zweifel glaubten sie hierin nur dem Vorgange des (evangelischen) Berichterstatters zu folgen. Da aber kein Engel die Naturkräfte zu ersetzen, sondern nur durch und mit ihnen auf die Körperwelt zu wirken vermag[1]), so wollen einige (Scholz, Allioli, Maßl, Schuster, Reischl, Hengstenb., Bisping, Corluy u. A.) auch dem vom Engel bewegten Wasser einen Anteil an den Heilerfolgen gewahrt wissen. Daher vermuten sie in ihm gewisse medizinische Bestandteile und sind Eusebius und Hieronymus dankbar für die Notiz, daß der traditionelle Bethesdateich noch zu ihrer Zeit merkwürdig rot gefärbtes Wasser aufgewiesen habe. Ihre Ansicht ginge also wohl dahin, daß der Engel vermöge der ihm eigenen höheren Erkenntnis- und Willenskraft die im Teichwasser vorhandenen natürlichen Heilkräfte so konzentriert, gemischt und gesteigert habe, daß sie den im Bethesdabericht angegebenen Erfolg hatten. Hiernach hätten wir also in den fraglichen Krankenheilungen Engelwunder im engeren Sinne zu erkennen, d. h. solche Wunder, welche die staunenswertesten Erfolge menschlicher Heilkunst weit hinter sich lassen, ohne jedoch der Mitwirkung göttlicher Allmacht zu bedürfen.

Einer solchen Auffassung können wir nun in keiner Weise beipflichten, sondern stellen ihr die andere entgegen, wonach die Bethesdaheilungen Wunder im strengsten Sinne waren, d. h. schöpferische Thaten der göttlichen Allmacht, zu deren Hervorbringung der Engel und das Teichwasser ebenso viel und ebenso wenig beitrugen, als z. B. der Straßenstaub zur Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9, 6. 7.). Diese Auffas-

1) Vgl. Heinrich, Dogm. Theologie § 41. 288.

sung ist allein im ursprünglichen, wie im erweiterten Text begründet; ihr huldigte das jüdische Volk mit Einschluß seiner theologisch gebildeten Führer und, was hier entscheidend ist, sie hat der Herr selbst auf das formellste bestätigt und zugleich mit allem Nachdruck geltend gemacht, daß sein Vater jene Wunder in eigener Person wirke.

Betrachten wir zunächst den Wortlaut des Bethesdaberichtes. Das Bethesdagebäude hat nicht weniger als 5 Hallen zur Aufnahme der Kranken; die Zahl derselben ist beträchtlich — πλῆθος (πολύ) — nicht minder die Mannigfaltigkeit ihrer Leiden und Gebrechen. Der Evangelist hebt einzelne Klassen namentlich hervor und zwar solche, die in der Regel für unheilbar galten und noch gelten. Alle diese erwarteten ihre Heilung von dem einmaligen Gebrauche desselben einfachen Mittels, des Wasserbades, und V. 4 versichert in vollem Einklang mit der Aussage des Paralytischen, wie früher gezeigt, daß jeder ohne Ausnahme gesund (ὑγιής) gemacht sei, der zuerst in das bewegte Wasser gestiegen. Der Sinn dieser Worte kann nicht zweifelhaft sein. Die Kranken, Krüppel, Presthaften tauchten einmal unter und sie waren geheilt, augenblicklich, vollkommen, für immer; sie unterschieden sich nicht mehr von denen, die stets gesund oder fehlerlos waren. Die Lahmen z. B. hatten nicht nur im Prinzip die Fähigkeit erlangt bez. wiedererlangt, ihre beiden Füße zu gebrauchen, sondern konnten sofort geläufig gehen, laufen, springen, ohne es erst mühsam lernen zu müssen, so daß auch auf sie buchstäblich Anwendung fand das prophetische Wort des Isaias 35, 5: „Es springt wie ein Hirsch der Lahme". Es verhielt sich in dieser Beziehung mit ihnen, wie mit dem 38jährigen Paralytischen, von dem es V. 14 auch nur einfach heißt, er sei gesund (ὑγιής) geworden und dessen wunderbare und vollkommene Wiederherstellung (restitutio in integrum) der Herr selbst

ſpäter (V. 17, 19) als den Bethesdaheilungen vollkommen ebenbürtig hinſtellte, nachdem er dieſe Thatſache durch den Befehl, mit dem Bett auf den Schultern vor aller Augen umherzuwandeln, bereits konſtatiert hatte. Vergleichen wir ferner den Bethesdawunderbericht mit den Berichten der Synoptiker hinſichtlich der Wunderheilungen Jeſu (Matth. 4, 24. 9, 35. 15, 30. 31; Mark. 7, 35; Luk. 7, 21. 22 ꝛc.), ſo werden wir die weſentliche Übereinſtimmung nicht verkennen können: auf beiden Seiten dieſelbe Menge und Mannigfaltigkeit der Leiden und Gebrechen, dieſelbe Plötzlichkeit und Vollkommenheit der Heilung; ja die Synoptiker berichten über die ſtaunenswürdigſten Wunderheilungen Jeſu in weniger ſtarken Ausdrücken, wie es hier (V. 4) geſchieht. Nun aber will der Herr ſeine Wunderheilungen angeſehen wiſſen als wahrhaft göttliche Werke, als ſchöpferiſche Thaten Gottes und als ebenſoviele Zeugniſſe für ſeine göttliche Würde (vgl. Joh. 9, 3. 10, 32. 37, 38. 14, 10 f.; Luk. 5, 21 ff.). Daraus ziehen wir den Schluß, daß auch die höchſtſtehenden Engel aus eigener Kraft weder die Wunderheilungen Jeſu noch die damit auf gleicher Stufe ſtehenden Bethesdawunder zu wirken im Stande waren.

Eine nicht unwichtige Frage iſt weiterhin die, was das jüdiſche Volk und insbeſondere ſeine Schriftgelehrten über den Urheber der Bethesdawunder geurteilt haben. Einen deutlichen Fingerzeig giebt uns hier ſchon der Teichname *Βηθεσδά*. Die Herleitung desſelben von בֵּית אַשְׁדָּא (Ort der Ausgießung) iſt jedenfalls verfehlt. Denn der Evangeliſt erklärt denſelben für einen Beinamen. Darnach hieß der Teich mit dem ihn umgebenden Hallengebäude urſprünglich anders und bekam jenen Beinamen erſt ſpäter und zwar in Folge und mit Beziehung auf die merkwürdigen Ereigniſſe, deren Schauplatz er wurde. Letzteres erhellt daraus, daß der Evangeliſt ihn in

die Schilderung derselben verflicht und eigens hervorhebt, um seine Leser auf das Bedeutsame des Namens hinzuweisen oder vielmehr um sie durch die bloße Anführung des Beinamens, dessen sachliche Bedeutung ihnen längst aus seinem mündlichen Unterricht bekannt war, wie mit einem Schlage mitten in die wunderbaren Bethesdavorgänge zu versetzen. Das einzig Richtige wird daher sein, mit manchen ältern und fast allen neueren Auslegern den syrischen Versionen beizutreten, wonach der Name dem aramäischen בֵּית חִסְדָּא, dem hebräischen הַחֶסֶד בַּיִת entspricht[1]). Nun ist das hebräische חֶסֶד nach Fürst „spezifischer Begriff und Terminus zunächst von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes insbesondere gegen das israelitische Volk". Damit stimmen Hupfeld zu Ps. 4, 4 und Scholz Comm. zu Jer. S. 17. Steht das Wort absolut, so bezeichnet es wie unser „Gnade" ausschließlich „Gnade oder Erbarmen Gottes", so z. B. Is. 57, 1 (vgl. Sirach 44, 10. 23). Ähnlich verhält es sich mit dem aramäischen חִסְדָּא; so läßt Onkelos 1. Mos. 32, 10 den Jakob sagen: „Meine Tugenden sind geringer, als alle (göttlichen) Gnadenerweisungen (חִסְדַיָּא)". Indem nun der Volksmund den Teich mit dem ihn umgebenden Hallengebäude beth chesda zubenannte, bezeichnete er ihn als eine Stätte, wo Gott (Jehova) selbst seine Gnade und sein Erbarmen an den Kranken und Leidenden Israels in wunderbarer Weise offenbarte. Von dieser Überzeugung war nicht bloß das gewöhnliche Volk durchdrungen, sondern auch seine Führer, die Priester und Schriftgelehrten; denn in seiner an

1) Daß der sonst nicht vorkommende Fremdname in den Handschriften sehr variiert, ist wohl natürlich. Die Lesart *Βηθζαθά* (א Euseb.) beruht ohne Zweifel auf einer, noch dazu irrigen, Lokaltradition (s. Knabenbauer z. d. St.); denn die von J. Cramer versuchte Herleitung dieser Lesart (vgl. Winer-Schmiedel, 1894, S. 62) hat, wenn nicht den Sprachgebrauch, so doch sicher den Kontext bei Johannes gegen sich.

dieſe gerichteten Bethesdarede (5, 17 ff.) geht der Herr von dieſer Ueberzeugung als einem feſtſtehenden Axiom aus und beſtätigt ihre Richtigkeit durch ſein eigenes Zeugnis. Bevor wir jedoch dieſes Zeugnis vernehmen, haben wir erſt noch die Heilung des Paralytiſchen in Bethesda kurz zu betrachten, da der Evangeliſt dieſelbe in Verbindung mit ſeinem Bericht über den Teich Bethesda ſelbſt als erläuternde Einleitung jenem Zeugnis vorausſchickt.

Es war am hohen ſabbatlichen Aſartha-(Pfingſt)Feſte, als der Herr ſich nach dem Teiche Bethesda begab. Das Hallengebäude glich heute wieder einem großen Hoſpital. Was immer in Jeruſalem und Umgegend an nicht ganz hilfloſen Kranken, Krüppeln und Preßhaften ſich vorfinden mochte, konnte man am Rande des weitausgedehnten Teiches verſammelt ſehen. Hinter ihnen drängte ſich eine große Volksmenge (V. 13). Alle, Kranke und Geſunde, ſind in feierlich ernſter Stimmung, des Augenblickes gewärtig, wo der Engel vom Himmel herabkommen und ſich eine wallende Bewegung auf der Oberfläche des Teiches bemerkbar machen wird. Der Herr, welcher erſt ſeit kurzem öffentlich aufgetreten iſt und den größten Teil dieſer Zeit im fernen Galiläa zugebracht hat, kann ſich unerkannt unter die Menge miſchen. Er drängt ſich durch und bleibt bei dem Tragbette deſſen ſtehen, der hier der unglücklichſte der Unglücklichen iſt. Er läßt ſich in ein Geſpräch mit ihm ein und erkundigt ſich (γνούς, nicht εἰδώς) teilnehmend nach der Dauer ſeiner Krankheit und fragt ihn ſchließlich, ob er geheilt ſein wolle. Dieſe Fragen könnten überflüſſig erſcheinen; indeſſen bezweckte er, dem Manne Zeit und Gelegenheit zu geben, ſich unterdeſſen ſein Äußeres, ſeine Züge, den Ton ſeiner Stimme ꝛc. wohl zu merken, damit er ihn nachher im Tempel wiedererkenne und ein zuverläſſiges Zeugnis über den Urheber ſeiner Heilung vor den Hierarchen abzulegen vermöge. Daß und

warum der Arme im Teiche Bethesda nicht geheilt werden konnte, haben wir bereits früher gesehen. Doch wo die Not am größten, da ist Gott am nächsten. Ist unsere frühere Aufstellung richtig, daß die Bethesdawunder nur zu den 3 Gebetsstunden des Tages stattfanden, dann muß eine von diesen nahe bevorgestanden haben; denn wenn auch die Kranken den ganzen Tag in Bethesda ausgeharrt haben werden, wenigstens alle diejenigen, welche auch nur eine einigermaßen günstige Position inne hatten, so werden wir von dem zuschauenden Volke und den die Aufsicht führenden Hierarchen nicht ein Gleiches annehmen dürfen; vielmehr werden diese erst kurz vor dem Eintritt der Wunderstunde sich eingefunden haben. Indem nun der Herr den Moment nahe herankommen ließ, wo das Teichwunder erfolgen und die Aufmerksamkeit aller in Anspruch nehmen sollte, sprach der Herr in auktoritativem Tone zu dem Paralytischen: „Steh auf, nimm dein Bett auf (ἆρον Imp. Aor.) und wandle (damit) auf und ab (περιπάτει Imp. Präs. zur Bezeichnung der mehrfach wiederholten oder fortgesetzten Handlung)". Kaum hatte er dies gesagt, da fühlte der Paralytische augenblicklich Leben, Gesundheit und Kraft durch seine gelähmten Glieder sich ergießen. Er sprang auf und dem erhaltenen Befehle gehorsam nahm er (ἦρεν Aor.) sein Bett auf die Schultern und wandelte damit in der Halle, worin er sich befand, unverdrossen auf und ab (περιεπάτει Imperf.)[1]), angesichts der Hierarchen, der Wächter des Sab-

1) Da das Volksgedränge in den Hallen gewiß sehr groß war, so könnte es scheinen, als ob die Ausführung des Befehles des Herrn ihre großen Schwierigkeiten gehabt habe. Indessen ließe sich hier leicht helfen durch die nicht unwahrscheinliche Annahme, daß der Engel, schon um das Bestreben Jesu, unbemerkt zu bleiben (V. 13), zu unterstützen, diesmal an der gerade entgegengesetzten Seite des Teiches herabkam, so daß nun alles in den Hallen naturgemäß von dem Paralytischen weg nach jener Seite hindrängte, um den eben im Teich Geheilten zu sehen und zu beglückwünschen.

hatgeſetzes. „Es iſt Sabbat“, herrſchen dieſe ihn an, „es iſt dir nicht erlaubt, das Bett zu tragen“. Sich entſchuldigend erwidert der Bettträger: „Derjenige, welcher mich geſund gemacht hat, hat mir geſagt (befohlen): Nimm dein Bett und wandle (damit) auf und ab“. Offenbar war er der Meinung, daß derjenige, welcher ihn ſo wunderbar geheilt habe, alſo dasſelbe zu thun vermöge, was Gott im Teiche Bethesda thue, ein gottgeſandter Prophet ſein müſſe (vgl. 9, 17), der das Recht habe, vom Sabbatgeſetz zu dispenſieren, bez. dasſelbe zu interpretieren. Den Hierarchen war es aber wohl ſofort klar, daß ſie es hier mit Jeſus von Nazareth zu thun hatten. Waren ſie ja ſchon am Oſterſabbat Zeugen geweſen, wie er ſich mit ſeinen Krankenheilungen über ihre Sabbatſatzungen hinwegſetzte (2, 23 5, 16). Daß ſie an ihn dachten, verrät auch ihre Frage: „Wer iſt der Menſch, der dir befohlen hat: Nimm auf und wandle umher?“ Da nämlich der Geheilte unbeſtimmt geſagt hatte: „der mich geſund gemacht hat“, ſo hätte es an ſich ebenſo nahe, wenn nicht näher liegen müſſen, an eine außerordentliche himmliſche Erſcheinung zu denken, etwa an einen Engel in Menſchengeſtalt, der ihn im Namen Gottes geſund gemacht und mit ihm geredet (vgl. Akt. 23, 9). Der Geheilte konnte die Frage nicht beantworten; er kannte Jeſum nicht und konnte ihn aus der Menge nicht herausfinden, da er ſich ſofort nach der Wunderthat ſtill entfernt hatte (V. 13). Dies zurückhaltende Benehmen des Herrn mußte dem Geheilten den Schluß nahe legen, daß er nicht erkannt ſein wollte. Wenn dieſer nun doch nach ſeinem Zuſammentreffen mit Jeſu den Hierarchen die verlangte Aufklärung gab, ſo hat er dies gewiß nicht hinter dem Rücken des Herrn gethan, vielmehr iſt anzunehmen, daß derſelbe ihm förmlich den Auftrag dazu gegeben habe, um den Hierarchen gegenüber die ganze Verantwortlichkeit für das Geſchehene auf ſich zu nehmen und Ge-

legenheit zu finden zu der nachfolgenden Rede im Tempel. Dafür spricht zunächst die wohlbezeugte Lesart *ἀπήγγειλεν* V. 15: er meldete als Bote Jesu (vgl. 4, 51. 4, 25. 16, 13. 20, 18; 1. Joh. 1, 2), ganz besonders aber der Wortlaut der Meldung. Statt nämlich zu sagen: Jesus ist es, der mir befohlen hat: Nimm auf und wandle umher (V. 12), sagt der Meldende: „Jesus ist es, der mich gesund gemacht hat". Letzteres war aber (wie der Herr wußte) in den Augen der Hierarchen viel gravierender, als ersteres; es war das eigentliche und einzige Kapitalverbrechen gegen das mosaische Gesetz, welches sie ihm zur Last legten (7, 23), wogegen der Befehl zum Tragen des Bettes hier nur als Nebensache erschien, insofern der Herr nichts weiter damit bezweckte, als die Anwesenden sofort auf die wunderbare und den Bethesdaheilungen vollkommen ebenbürtige Heilung des Paralytischen aufmerksam zu machen und dann noch am nämlichen Tage im Tempel hieran anknüpfen zu können. Die Richtigkeit dieser Auffassung bezeugt der Evangelist, wenn er V. 16 fortfährt: „Und um dieser (V. 15 genannten) Ursache willen verfolgten (*ἐδίωκον*) die Hierarchen Jesum, weil er nämlich diese Dinge (*ταῦτα*) am Sabbath that oder zu thun pflegte (*ἐποίει*)". Unter *ταῦτα* sind also ausschließlich Krankenheilungen zu verstehen (vgl. V. 17). Dabei denkt der Evangelist vor allem an diejenigen Sabbatheilungen, welche der Herr vor den Augen der Hierarchen in Jerusalem verrichtet und über die er selbst im Vorgehenden berichtet hat, so daß wir hier zugleich eine Rückverweisung auf 2, 23 haben.

Nachdem die Hierarchen den Namen und Aufenthaltsort des vermeintlichen Sabbatschänders zuverlässig erfahren haben, verfügen sie sich alsbald in den Tempel, wo der Herr sie erwartet. Denn „im Tempel, wo (an den Festen) alle Juden zusammenzukommen pflegen (18, 20)," wollte er seine

großen Festreden halten; hier wollte er heute seinen Gegnern Rede stehen und ihnen wie dem versammelten Volke eingehende Aufschlüsse geben über den Zweck und die Bedeutung der Bethesdawunder in Beziehung auf seine Person. Da ἀπεκρίνατο V. 17 den Dativ der Person (αὐτοῖς sc. τοῖς Ἰουδαίοις V. 16) bei sich hat, so heißt es nicht: das Wort ergreifen auf eine gegebene Veranlassung hin (2, 18; Ap. 7, 13), sondern antworten auf eine gestellte Frage oder einen gemachten Vorwurf. Daraus folgt, daß V. 17 sich auf das engste an V. 16 anschließt und in den Worten: ὅτι ταῦτα ἐποίει (= εἰργάζετο) ἐν σαββάτῳ die Anklage indirekt wiedergegeben ist, welche die Hierarchen entweder laut und offen oder im Stillen unter sich gegen Jesum erhoben haben und auf welche dieser antwortet: ὁ πατήρ μου ἐργάζεται ἕως ἄρτι κἀγὼ ἐργάζομαι.

Die Versuche, welche im Laufe der Zeit angestellt wurden, um den Sinn dieser Worte zu ermitteln, sind sehr mannigfaltig; alle aber kommen in einem Punkte überein, den wir zugleich als den Grundirrtum bezeichnen müssen, darin nämlich, daß man den Herrn reden läßt von einer Wirksamkeit des Vaters, die sich erstreckte vom Schöpfungssabbat (1. Mos. 2, 2) bis auf den Sabbat jenes Festes. Von diesem Punkte aus teilen sich dann die Ausleger (soweit sich dies aus ihren höchst unklaren Expositionen erkennen läßt) in zwei Hauptrichtungen, von denen die eine den Vordersatz als Polemik des Herrn gegen die Juden, die andere als die ihm mit den Juden gemeinsame Voraussetzung faßt. Nach der ersten Fassung soll der Herr sagen wollen: Ihr werft mir vor, durch Krankenheilungen bez. durch den Befehl zum Betttragen am Sabbat den Sabbat gebrochen zu haben, indem ihr mich verweist auf 1. Mos. 2, 2, wo geschrieben steht, daß „Gott am 7. Tage von all seinem Werke geruht habe“ und auf

2. Mos. 20, 11, wo das Gebot der Sabbatruhe durch den Hinweis auf jene Ruhe Gottes begründet werde. Allein eure Auffassung von der Sabbatruhe Gottes ist falsch. Gott mein Vater hat nach Vollbringung des Sechstagewerkes zwar seiner schöpferischen Thätigkeit entsagt, aber damit nicht einer absoluten Ruhe sich hingegeben, vielmehr wirkt er fort und fort bis auf diesen Tag in der Erhaltung und Regierung der Welt im Ganzen wie im Einzelnen. Und wie mein Vater ohne Rücksicht auf den Sabbat fortwirkt, so wirke ich gleichfalls als sein Sohn auch am Sabbat, ohne den Sabbat zu verletzen. Diese Auffassung findet sich schon bei Justin (dial. c. Tryph. 23. 29) angedeutet, und wird, wenn auch mit mancherlei Modifikationen im Einzelnen, von einer großen Zahl von Auslegern vorgetragen bis auf die Gegenwart. Es ist aber schwer zu begreifen, wie dieselbe so viel Beifall hat finden können; denn sie imputiert den Gegnern des Herrn eine Anschauung von der Sabbatruhe Gottes, die sie mit Entrüstung zurückgewiesen haben würden. Dieselben sollen die Sabbatruhe Gottes als absolute Unthätigkeit aufgefaßt haben und durch die Worte: „Mein Vater wirkt bis jetzt", eines Besseren belehrt worden sein. Allein wer jener Auffassung huldigt, der leugnet damit die göttliche Welterhaltung und Weltregierung im Ganzen wie im Besondern, z. B. in der wunderbaren Leitung des Volkes Israel. Das thaten aber nicht einmal die deistisch angehauchten Sadduzäer und konnten es nicht, ohne die ganze h. Schrift zu verwerfen. Noch viel weniger gilt das Gesagte von den Pharisäern, mit denen es hier der Herr allein oder doch vorzugsweise zu thun hatte. Letzteres ergiebt sich schon aus dem übertriebenen Eifer, mit dem die Gegner Jesu hier für die pharisäischen Sabbatsatzungen eintreten. Ein weiteres Argument enthält 5, 33 verglichen mit 1, 24, wonach die im hohen Rat durch ihre Zahl und ihr

Ansehen dominierende Partei der Pharisäer die eigentlichen Absender der (gleichgesinnten) Deputation an den Täufer war. Endlich wird 5, 39 den Gegnern nachgerühmt, daß sie sich eifrig auf Schriftforschung verlegten, was nach Josephus (ant. 17, 2, 4; b. J. 2, 8, 4; vit. 38) die Pharisäer vor den Sadduzäern auszeichnete. Standen nun die schriftgelehrten Gegner in der Lehre von der Providenz auf völlig orthodoxem Standpunkte (vgl. Langen, das Judentum in Palästina S. 236) und dehnten sie nach Josephus die Wirksamkeit Gottes ad extra so weit als möglich aus, dann konnte sie der Herr auch nicht korrigieren wollen mit seinem ὁ πατήρ μου κτλ.; vielmehr muß dieser Satz, wie auch Hengstenberg und Keil anerkennen, die Voraussetzung bilden, die ihm mit seinen Widersachern gemeinsam ist, gleichsam das von beiden Seiten anerkannte Axiom, von dem er bei seiner Rechtfertigung ausgeht. Das beweist auch das ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ V. 18, woraus wenigstens soviel hervorgeht, daß die Gegner Gott das ohne weiteres zugestehen, was der Herr ihm eben zugeschrieben hatte. Hiernach müßte die gangbare Erklärung notwendig modifiziert und mit Hengstenberg und Keil etwa so gefaßt werden: Wie ihr mir alle zugeben werdet, hat Gott nach vollbrachtem Sechstagewerk nicht vollkommen geruht, sondern fortgefahren, in der Natur- und Menschenwelt zu wirken bis auf diesen Tag, ohne Rücksicht auf den Sabbat zu nehmen; auch ich als sein Sohn bin in meinem Wirken an keinen Sabbat gebunden. Allein auch diese Fassung ist durchaus zu verwerfen; denn abgesehen davon, daß die Gegner hätten fragen können, ob denn Gott nicht gerade bei seiner am sichtbarsten hervortretenden Wirksamkeit auf den Sabbat Rücksicht genommen habe dadurch, daß er während des 40jährigen Wüstenzuges der Väter das Mannawunder gerade am Sabbat sistierte; hiervon abgesehen würde der Herr hier wie im weiteren Fortgang

seiner Rede (V. 19 ff.) in Betreff seiner eine Reihe von Behauptungen aufgestellt haben, die eben nichts weiter als Behauptungen und darum völlig ungeeignet gewesen wären, auf Zuhörer Eindruck zu machen, die nicht schon von seiner Gottessohnschaft und Gottgleichheit überzeugt waren. Diese setzt aber der Herr hier so wenig voraus, daß er sie vielmehr eben durch Vergleichung seiner Wirksamkeit mit der des Vaters beweisen will und V. 17 in Verbindung mit V. 19 ff. für jeden, der überhaupt für Beweise zugänglich ist, stringent beweist.

Um das richtige Verständnis des V. 17 zu gewinnen, haben wir zunächst festzuhalten, daß der Herr dort nicht nur seine Person (ἐγώ), sondern auch seine Wirksamkeit (ἐργάζομαι) von der des Vaters unterscheidet und nur die (vollkommene) Gleichartigkeit der letztern behauptet und nachdrücklich betont. Wenn daher manche Ausleger der Ansicht sind, er habe schon hier angefangen, die Identität ihrer beiderseitigen Wirksamkeit zu lehren, so thun sie den Worten Gewalt an nicht bloß an unserer Stelle, sondern auch und noch viel mehr V. 19. 20. 21, wo er seinen ersten Ausspruch mit andern Worten wiederholt, näher erläutert und begründet, immer aber nur mit Betonung der (vollkommenen) Ähnlichkeit oder Gleichartigkeit der beiderseitigen numerisch verschiedenen Werke. Daher wäre es gerade nicht unrichtig, bei V. 17 einen Hebraismus anzunehmen, wonach das καί im zweiten Satzgliede dem komparativen ו entspräche, der ganze Satz also nach Analogie von V. 21 oder 19b zu konstruieren wäre: ὥσπερ (καθώς) .... οὕτω ... (vgl. Tolet). Allein wir lassen am besten die beiden Satzteile koordiniert neben einander stehen, was die beabsichtigte Gleichstellung des beiderseitigen ἐργάζεσθαι nur noch schärfer hervortreten läßt (vgl. 2. Cor. 11, 21 f.). Dann ergiebt sich aber zunächst so-

viel, daß das vorhergehende *ἐργάζεται* genau in demselben Sinne zu nehmen ist, wie das nachfolgende *ἐργάζομαι*; wenigstens müssen die charakteristischen Merkmale, die der Herr bei seinem *ἐργάζεσθαι* ins Auge gefaßt wissen will, auch dem *ἐργάζεσθαι* des Vaters zukommen und diese allein das tertium comparationis bilden. Nun aber versteht er unter seinem *ἐργάζεσθαι* nur seine Krankenheilungen am Sabbat (Festsabbat); denn einzig um dieser willen ist er, wie wir früher (S. 37) sahen, bis jetzt angefeindet; nur diese will er gegen den Vorwurf der Sabbatschändung verteidigen und zwar zunächst mit Hinweis auf den außerordentlichen, übernatürlichen, wunderbaren Charakter derselben, wie schon der ganze Kontext, insbesondere aber das *μείζονα τούτων ἔργα* (= *σημεῖα*) V. 20 klar beweist, insofern das *τούτων* dort mit Rücksicht auf das *μείζονα* (noch größere, staunenswürdigere, beweiskräftigere) im Sinne von *τούτων μεγάλων καὶ θαυμαστῶν ἔργων* (*σημείων*) zu nehmen ist. Ist dem aber so, dann kann der Herr unter dem völlig gleichartigen *ἐργάζεσθαι* des Vaters nicht die ordentliche und beständige Wirksamkeit Gottes in der Erhaltung und Regierung der Natur- und Menschenwelt verstanden haben, sondern nur solche Werke, welche den außerordentlichen, übernatürlichen, wunderbaren Charakter in gleicher Weise zur Schau trugen, also Wunder (*σημεῖα*) des Vaters und zwar speziell solche Wunder, die ebenfalls in Krankenheilungen bestanden und an Sabbaten (Festsabbaten) geschahen, mit einem Wort: Sabbatheilwunder. Dafür spricht noch ganz besonders die Wahl des Ausdruckes *ἐργάζεσθαι* im Vorder- und Nachsatze. Da es nämlich beidemal absolut gebraucht ist und in einer gegensätzlichen Beziehung stehen muß zu *ἐν σαββάτῳ* im vorhergehenden, die Anklage enthaltenden Verse und das *ἕως ἄρτι* für *ἕως τούτου τοῦ σαββάτου* steht,

so hat es ohne Zweifel die ursprüngliche Bedeutung arbeiten (עבר) im Gegensatz zu ruhen, feiern (שבת), wie es an Sabbaten den Israeliten vorgeschrieben war. Darnach hätten wir zu übersetzen: „Mein Vater arbeitet bis jetzt und auch ich arbeite (oder: und so arbeite auch ich, vgl. Krüger Gr. 69, 32, 9)". Die Frage, wie der Herr dazu kam, die Verrichtung von Sabbatheilwundern zunächst des Vaters ein Arbeiten zu nennen, beantwortet sich nun nach dem Gesagten von selbst. Wie nämlich der Synagogenvorsteher Luk. 13, 14 eine von Jesu gewirkte Sabbatheilung zu rügen gedachte mit den auf 5. Mos. 5, 13 bezugnehmenden Worten: „Sechs Tage sind's, an denen man arbeiten (ἐργάζεσθαι) soll; an diesen kommt und laßt euch heilen (θεραπεύεσθε) und nicht am Tage des Sabbats", so werden auch seine jetzigen Gegner seine Wunderheilungen an den Sabbaten ein sabbatwidriges Arbeiten (ἐργάζεσθαι) genannt haben [1]). Der Herr ließ sich die Bezeichnung hier gefallen, d. h. er gab ihnen hier einmal zu oder nahm mit ihnen an, seine Krankenheilungen fielen unter den Begriff knechtlicher Arbeit im Sinne des göttlichen Sabbatgebotes; um aber den Vorwurf der Sabbatschändung zurückzuweisen und zugleich den Beweis für seine Gottessohnschaft und Gottgleichheit anzubahnen, berief er sich auf das Beispiel oder Vorbild, das Gott sein Vater ihm bisher gegeben habe und noch gebe und das er nur getreu nachahme, wie sie selbst mit Augen sähen. Wollen wir seine Worte kurz umschreiben, so würden sie etwa so lauten: Gott (Jehova) vollbringt, wie ihr alle zugebt und zugeben müßt, wunderbare Krankenheilungen wie an früheren so auch an diesem (Fest-) Sabbat, ohne dadurch seinerseits die

1) Treffend heißt es im Chron. Paschal. ed. Dind. p. 167: *ἐνεκάλουν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· διὰ τί ἐργάζῃ ἐν σαββάτῳ; ὃς ἀπεκρίνατο· ὁ πατήρ μου ἐργάζεται κτλ.*

Sabbatruhe zu brechen, weil er eben Gott ist; auch ich habe in meiner Eigenschaft als Sohn Gottes nicht bloß die Macht, sondern auch das Recht, ganz dieselben Krankenheilungen an Sabbaten zu verrichten und habe nach dem Vorgange meines Vaters von dieser Machtvollkommenheit, die mir als Sohn Gottes angeboren ist, wie am Oster- so auch am heutigen Pfingstsabbat Gebrauch gemacht.

Fragen wir nun, wo denn die bis zu jenem Pfingstsabbat von Gott dem Vater gewirkten und den Zuhörern als bekannt vorausgesetzten Sabbatheilwunder zu suchen sind, so kann die Antwort nur lauten: im Teiche Bethesda. Denn kurz vorher hatte der Herr seine Wunderheilung an dem Paralytischen thatsächlich neben eine der sabbatlichen Bethesdaheilungen gestellt und durch den Befehl: „Nimm dein Bett und wandle (damit) auf und ab", seine Gegner zu einer Vergleichung beider aufgefordert, um sich zu überzeugen, daß kein Unterschied unter ihnen sei; jetzt stellt er sie mit Worten neben die sabbatlichen Wunderheilungen des Vaters, und der Evangelist schickt den Bericht bezüglich jener thatsächlichen Nebeneinanderstellung von Seiten des Herrn als erklärende Einleitung diesen seinen Worten voraus; daraus folgt mit logischer Notwendigkeit, daß die Sabbatwunderheilungen des Vaters, wovon der Herr V. 17 redet, identisch sind mit den sabbatlichen Bethesdawunderheilungen.

Vorstehende Erklärung von V. 17 hat das gegen sich, daß sie unseres Wissens neu ist und auf keine ältere oder neuere exegetische Auktorität sich stützen kann. Gleichwohl halten wir sie wenigstens in der Hauptsache für die einzig richtige. Denn erstens scheint sie uns durch den Wortlaut des Textes, wie durch den Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden (V. 16) und dem unmittelbar Nachfolgen-

den (V. 18) geradezu geboten. Zweitens stellt sie den bisher vermißten Zusammenhang zwischen dem bei aller Kürze doch noch immer auffallend umständlichen johanneischen Bethesdabericht und der nachfolgenden Rede Jesu (V. 17 ff.) in vollkommen befriedigender, um nicht zu sagen überraschender Weise her. Insbesondere wird es jetzt erst klar, warum Johannes in der kurzen Beschreibung des Teiches den seinen Lesern nach seiner sachlichen Bedeutung als wohlbekannt vorausgesetzten Beinamen *Βηθεσδά* (Stätte der göttlichen Barmherzigkeit = Stätte, wo Gott selbst seine Heilwunder an Kranken, Blinden, Lahmen ꝛc. verrichtete) besonders hervorhob. Offenbar wollte er das Verständnis von V. 17 („Mein Vater arbeitet bis jetzt") vorbereiten. Ähnliches gilt von V. 8 und weiterhin von V. 9b: „Es war aber Sabbat an jenem Tage". Gehen diese Worte auch zunächst auf die von Jesus bewirkte Heilung, so doch nicht ausschließlich; vielmehr sollen sie sich auch auf die vorher angedeuteten Bethesdaheilungen mitbeziehen und so zugleich zur Erläuterung des *ἕως ἄρτι* dienen. Drittens setzt der Herr nach dieser Auffassung nicht bloß Behauptung gegen Behauptung, wie es auch ein Scheinwunder wirkender Pseudomessias hätte thun können, sondern läßt zur Rechtfertigung seiner inkriminierten Sabbatheilwunder Thatsachen sprechen, die wegen ihrer Publizität niemand läugnen konnte, und die einerseits durch ihren wunderbaren und göttlichen Charakter, anderseits durch ihre frappante Ähnlichkeit mit den Sabbatheilwundern Jesu alles in Erstaunen setzen mußten, und hat dieser durch den Hinweis darauf auch noch nicht den vollständigen Beweis für seine Gottessohnschaft im Sinne der Wesensgleichheit erbracht, sondern erst das Fundament dazu gelegt, so braucht er V. 19 ff. nur auf diesem Fundamente fortzubauen, um jenen Beweis herzustellen.

4. Die Bethesdawunder als Zeugnisse des Vaters für die Gottheit Jesu.

Mit den Worten: „Mein Vater arbeitet bis jetzt und so arbeite auch ich", hat der Herr sich erstens gleiche Macht und zweitens gleiches Recht auf Sabbatwunderheilungen mit Gott selbst beigelegt. Als Grund dieser gleichen Machtvollkommenheit hat er nicht etwa seine Sendung von Gott angegeben, wie denn Gott einen irdischen Menschen (Propheten) senden könnte mit der Vollmacht, das zu thun, was er sonst unmittelbar selbst gethan, sondern seine einzigartige, angeborene Sohnschaft, indem er mit Absicht nicht ὁ θεός, sondern ὁ πατήρ μου sagte und im Fortgang seiner Rede (V. 19—24. 25—30) stets ὁ πατήρ und ὁ υἱός einander gegenüberstellt. Nun war zwar der wahrscheinlich aus Ps. 2, 7 stammende Ausdruck „Sohn Gottes" als Epitheton des Messias den Juden längst geläufig (Henoch 105, 2; Luk. 1, 35; Joh. 1, 34; Matth. 4, 3. 6); indessen verbanden sie zur Zeit Christi damit ziemlich kümmerliche Vorstellungen. Dachten sie sich auch das Sohnesverhältnis des Messias zu Gott als ein einzigartiges, so lag es ihnen doch völlig fern, ihm gleiche Wesenheit mit Gott zuzuschreiben (Langen, das Judent. in Paläst. S. 391 ff.). Daß er nun als „Sohn Gottes" gleichen Wesens (consubstantialis) mit Gott (Jehova) und darum ihm vollkommen gleich (ἴσος V. 18) sei, das wollte er jetzt am Pfingstfeste zunächst mit klaren Worten lehren, um es dann auch an der Hand der Thatsachen zu beweisen. Was den Lehrsatz selbst betrifft, so ließ schon gleich sein erster Ausspruch die Zuhörer darüber nicht im Unklaren. Denn „darum", heißt es V. 18, „suchten sie ihn (fortan) noch mehr zu töten, weil er nicht nur den Sabbat (durch Krankenheilungen) zu brechen pflegte (ἔλυεν), sondern auch Gott seinen (ihm) eigenen (ἴδιος) Vater nannte, sich Gott

gleich (ἴσος) stellend". Der Participialsatz soll keinen neuen, dritten Vorwurf begründen, sondern nur näher erklären, warum die Hierarchen von nun an die schon früher (2, 16) von ihm gebrauchte Bezeichnung „mein Vater" bezw. die Selbstbezeichnung als Sohn Gottes im Munde Jesu als ein Verbrechen betrachteten, das noch viel todeswürdiger sei, als seine Sabbatheilungen. Denn an sich oder nach der gangbaren Auffassung jener Zeit involvierte, wie gesagt, jene messianische Bezeichnung noch lange nicht die Gleichstellung mit Gott. Daß der Herr sie aber in diesem Sinne verstanden haben wolle, das hatten sie richtig aus dem Kontext seiner Worte V. 17 erschlossen und um so mehr erschließen müssen, wenn sie diese Worte mit den Thaten Jesu verglichen. Lag doch in dem Umstande, daß er bei der Heilung des Paralytischen genau dasselbe that, was sie Gott in Bethesda thun sahen, und zwar nicht bloß zu derselben Zeit, am Festsabbat, sondern auch an demselben Orte, die thatsächliche Erklärung, daß er sich Gott gleich stelle, welche thatsächliche Erklärung er V. 17 nur in prägnante Worte faßte. Daß er nun die Macht habe, es Gott in seinen spezifisch göttlichen Werken (Sabbatwundern in Bethesda) gleich zu thun, das konnten seine Gegner nach dem, was sie mit eigenen Augen gesehen, durchaus nicht bestreiten; was sie bestritten, war das gleiche Recht dazu, da es sich für sie ganz von selbst verstand, daß er nur ein Mensch sei (vgl. 10, 33), folglich einer blasphemischen Anmaßung sich schuldig mache, wenn er behaupte, das Recht zu Sabbatheilungen in derselben Weise zu besitzen, wie Gott selbst, also nicht etwa als ein äußerlich übertragenes, sondern als ein ihm als Sohn Gottes angeborenes, von Natur innewohnendes Recht, kurz als eine göttliche Prärogative. Daß er nun eine solche Prärogative nicht blasphemischer Weise sich anmaße, sondern wirklich besitze,

ja daß er das göttliche Wesen und Leben in derselben höchsten Potenz in sich trage, wie Gott (Jehova) sein Vater und ebenso wie dieser wahrer, lebendiger Gott sei, das beweist er im Fortgang der Rede mit Hilfe des Teiches Bethesda so klar und einfach, daß ein Kind den Beweis verstehen könnte, dabei aber auch so überzeugend, daß die Meister der Wissenschaft nichts Stichhaltiges dagegen einzuwenden vermochten. So müssen wir es ja auch vom Sohne Gottes erwarten, wenn er es unternimmt, seine Gottheit zu beweisen. Freilich ist es für uns nicht mehr so ganz leicht, den Gang seiner Beweisführung aus der Rede herauszufinden, und zwar aus einem doppelten Grunde. Wir pflichten nämlich denen bei, welche der Ansicht sind, daß Johannes die Rede nur im Auszuge hat mitteilen wollen, nachdem er dieselbe schon oft in extenso und mit den notwendigen Erläuterungen den Adressaten seines Evangeliums vorgetragen hatte. Ferner teilen wir die Ansicht, daß es sich mit der vorliegenden Rede ähnlich verhält, wie mit der eucharistischen Rede des Herrn zu Capharnaum (6, 26—66). Letztere giebt sich deutlich zu erkennen als eine Art Midrasch, d. h. als ein zwar einheitlicher, aber durch Fragen und Einwürfe der Zuhörer unterbrochener und darauf Rücksicht nehmender Lehrvortrag, wie er damals in den Synagogen üblich war (vgl. Luk. 2, 46. 4, 16 f. Akt. 17. 2). Freilich berichtet der Evangelist nicht ausdrücklich, daß auch die vorliegende Rede von V. 19 an von den Zuhörern laut oder halblaut (vgl. 6, 41. 61) unterbrochen worden sei; gleichwohl enthält sie Stellen, welche eine solche Unterbrechung des Gedankenganges sehr wahrscheinlich machen, da sie nach Inhalt und Form sich deutlich zu erkennen geben als Antworten auf Fragen und Einwendungen, welche die Zuhörer irgendwie, wenn auch nur in Gedanken erhoben haben. Ganz besonders rechnen wir dahin die mit Amen Amen anhebende Stelle

V. 24. Wie die Einwendungen gelautet haben mögen, muß aus der Erwiderung des Herrn erschlossen werden, soweit dies möglich ist mit Zuziehung der damals in Palästina herrschenden christologischen Doktrinen. Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns zu der Erklärung der Rede selbst, soweit sie den Gegenstand unserer Untersuchung betrifft.

Mit feierlicher Beteuerung hebt der Herr wiederum an V. 19: „Nicht kann der Sohn von sich selbst etwas thun, wenn er es nicht etwa (ἐὰν μή τι[1]) den Vater thun (ποιοῦντα) sieht. Was nämlich immer der Vater thut, das thut gleicher Weise (ὁμοίως) auch der Sohn". V. 20: „Denn der Vater liebt den Sohn und alles zeigt er ihm, was er selbst (αὐτός) thut, ja (καί) noch größere Werke, als diese, wird er ihm (in Zukunft) zeigen, auf daß ihr außer euch kommt vor Staunen".

Bekanntlich entbrannte über V. 19 ein gewaltiger Streit zwischen den Katholiken und Arianern. Letztere fanden darin nicht bloß die persönliche, sondern auch eine Wesensverschiedenheit des Sohnes vom Vater klar ausgesprochen. Denn, sagten sie, wer von sich selbst behaupte, daß er durchaus nichts aus sich selbst zu thun vermöge, sondern in all seinem Thun von einem andern ganz und gar abhängig und nur auf Nachahmung desselben angewiesen sei, der bekenne eben damit, daß er ihm untergeordnet sei, wie ein Schüler oder Lehrling seinem Meister. Da nun Christus so von sich rede nicht als Menschen- sondern als Gottessohn, so folge, daß er auch als solcher geringer sei als Gott sein Vater. Daß diese arianische Auffassung mit vielen andern Aussprüchen des Herrn über sein Verhältnis zum Vater in direktem Widerspruch stehe und folglich falsch sein müsse, das wurde von den Vätern überzeugend nachgewiesen. Handelte es sich aber darum, jenen Ausspruch zu deuten und mit der biblisch-traditionellen Lehre

1) Krüger, Gr. 65, 5, 9.

von der Wesensgleichheit des Vaters und Sohnes in Einklang zu bringen, so kamen sie sehr ins Gedränge und halfen sich, so gut sie konnten. Der Kürze wegen verweisen wir auf Maldonat, der die verschiedenen Erklärungsversuche der Väter in drei Gruppen zusammengestellt hat und sich schließlich dahin äußert, daß sie dem Wortlaut nicht genug Rechnung getragen. Denn darnach, meint Maldonat, behaupte der Herr auf der einen Seite die Identität seines gesamten Wirkens mit dem des Vaters, auf der andern Seite aber gebe er eine gewisse Verschiedenheit in der Art ihres Wirkens zu, indem er dem Vater die Initiative und Direktive, sich selbst aber als dem Sohne das Folgen (sequi et obsequi) zueigne. Auch die neueren und neuesten Ausleger scheinen im Allgemeinen dieser Auffassung sich zuzuneigen. Wir sagen: scheinen; denn es ist überaus schwer, aus den geschraubten Erklärungen und abstrusen Spekulationen über das *δεικνύειν* des Vaters (V. 20) und das *βλέπειν* des Sohnes (V. 19) einen faßbaren Gedanken zu eruieren. Schon diese Unklarheit erweckt kein gutes Vorurteil für die Richtigkeit der gegebenen Erklärungen. Das Schlimmste aber ist, daß sie sich um den Wortlaut des Textes wenig oder gar nicht kümmern. Denn das läßt sich um einmal nicht leugnen und wird auch von Godet zugestanden, daß der Herr von V. 19 bis 22 von numerisch verschiedenen Werken redet, von solchen nämlich, die der Vater, und von andern, die der Sohn verrichtet, die aber denen des Vaters vollkommen gleich (gleichartig) sind und sich als eine getreue Nachahmung derselben darstellen. Das ist der einzig natürliche Sinn des *βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα* (vgl. Richt. 9, 48; Dionys. Hal. arch. 17, 13; Jos. ant. 9, 10, 2), des *ὁμοίως* (vgl. 6, 11, 21. 14; Luk. 6, 31. 10, 37), sowie des *δεικνύειν* nach johanneischem und allgemeinem Sprachgebrauch (s. S. 52). Ganz besonders aber verlangt diese Unterscheidung

die vergleichende Gegenüberstellung der beiderseitigen Totenerweckungen V. 21: „Gleichwie der Vater die leiblich Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn diejenigen (Toten) lebendig, welche er (der Sohn) will". Dagegen heißt es den Worten des Herrn einen unmöglichen Sinn aufzwingen, wenn man ihn V. 19 mit Maldonat sagen läßt, filium non posse quidquam facere, nisi quod patrem v e l l e intellexerit, mag man das velle auf den Plan der göttlichen Weltschöpfung und Welterhaltung überhaupt beziehen oder auf den messianischen Heilsplan beschränken, da *ποιεῖν* weder an sich noch hier im Zusammenhang „wollen" oder „planen" bedeuten kann, sondern nur „thun" und zwar nach dem Kontext im Sinne von „vorthun" oder „durch die T h a t zeigen (*δεικνύειν*)". Man wird vielleicht einwenden, das komme ja völlig auf die Ansicht der Arianer von der bloß äußerlichen Nachahmung des Vaters durch den Sohn hinaus, eine Ansicht, welche die Väter so scharf bekämpft und so siegreich widerlegt hätten, indem sie jenen mit der Frage zusetzten, ob es denn zwei verschiedene Welten gebe, eine, die der Vater, und eine andere, die der Sohn nach jener gemacht habe, da es doch 1, 2 heiße, a l l e s sei durch den Sohn gemacht und ohne ihn sei nichts gemacht, was da gemacht (erschaffen) sei. Diese Einrede müßten wir gelten lassen, wenn hier, wie auch die Arianer annahmen, von den Werken Gottes ad extra überhaupt die Rede wäre. Nun aber redet der Herr von einzelnen, bestimmten, wunderbaren, staunenerregenden Werken, von sog. Z e i c h e n u n d W u n d e r n und zwar speziell von H e i l wundern, denselben, von denen er schon V. 17 zu reden angefangen hat. Das beweist schon das (*μείζονα*) *τ ο ύ τ ω ν*, was nach dem Kontext des Verses gleich ist *τούτων τῶν μ ε γ ά λ ω ν* (*θαυμαστῶν*) *ἔργων* (*σημείων*). Was hierunter zu verstehen ist, wird als den Zuhörern bekannt vorausgesetzt und in einer Weise ein-

geführt, daß man deutlich sieht, es müsse schon im Vorhergehenden das Hauptthema der Rede gebildet haben. Gemeint sind damit aber nicht die Heilung des 38jährigen Kranken und ähnliche Wunderheilungen Jesu, wie man bisher immer geglaubt hat, sondern die Wunderheilungen des Vaters im Teiche Bethesda. Das erhellt klar aus den Worten: „Und alles (alle Wunderwerke) zeigt er (*δείκνυσιν*) ihm (d. h. thut er ihm vor und stellt er ihm zur Nachahmung vor Augen), was er selbst thut, ja (*καί* vgl. 14, 7. 12. 11, 26) noch größere (wunderbarere und beweiskräftigere) Wunderwerke als diese (die Krankenheilungen) wird er ihm zeigen (d. h. vorthun und zur Nachahmung aufstellen)". In dem Ausdrucke *δεικνύειν ἔργον* oder *σημεῖόν τινι* haben wir nämlich einen terminus technicus, der bedeutet: eine Großthat, Wunderthat verrichten vor den Augen jemandes, zunächst und im Allgemeinen, damit er sie sehe [1]). Hier aber soll ausgedrückt werden, daß der Vater seine Wunderthaten in Bethesda dem Sohne zeige nicht bloß, damit dieser sie sehe (*βλέπῃ*), wie die übrigen Juden, sondern damit er sie auch nachthue; denn das liegt nicht bloß in V. 19 klar angedeutet, sondern folgt auch aus dem *αὐτὸς ποιεῖ*, welches offenbar in einer gegensätzlichen Beziehung zu einem (*ὁμοίως*) *ποιεῖν* von Seiten des Sohnes steht (vgl. Doctr. apost. ed. Bryenn. c. 11). Dem *δεικνύειν ἔργον* (*σημεῖον*) *τινί* als einem äußern sinnfälligen Vorgange entspricht das *βλέπειν* (V. 19), welches überall bei Johannes nur das äußere Sehen (Erblicken) bezeichnet im Unterschiede vom geistigen Schauen (*ὁρᾶν, θεωρεῖν, θεᾶσθαι*). Von einem „innern

1) Vgl. Joh. 2, 18. 10, 32; Matth. 16, 1 (vgl. Justin dial. 107); Ps. 77, 11; Jerem. epist. 66; Mich. 7, 15; Philo II, 92. 95 (Mang.); Joseph. ant. 2, 13, 2. 10, 2, 1. 18, 6, 9. 19, 8, 6; b. J. 2, 13, 4; Orac. Sibyll. II, 94; Oper. patr. apost. ed. Funk II p. 402; Philostr. vit. Apoll. 8, 7. Die Klassiker lieben in diesem Falle *ἐπι — ἀποδείκνυσθαι*, auch *φαίνειν, ἀποφαίνεσθαι* (*καλὰ ἔργα*).

Schauen in der Wesenheit des Vaters“ kann demnach V. 19 gar nicht die Rede sein; vielmehr spricht der Herr dort von seinem Sehen der Bethesdawunder, diese aber sah er bei seiner Anwesenheit auf den Festen in Jerusalem mit leiblichen Augen, wie jeder andere, der auf den Festen anwesend war und entweder den Vorgängen in Bethesda unmittelbar zuschaute oder hinterher die die dort Geheilten sah und von ihrer Heilung erzählen hörte, wie denn diese sicher als die Helden des Tages gefeiert wurden ähnlich den Siegern in Olympia. Hiernach haben wir V. 19a, wie es der Kontext mit V. 17 von selbst an die Hand giebt, zu der Negation *οὐδέν* ein *ἔργον* (= *σημεῖον*) in Gedanken zu ergänzen, ganz ähnlich wie 9, 33; desgleichen ein *ἔργα* (= *σημεῖα*) zu *ἃ ἄν* V. 19b und zu *πάντα* V. 20, wie es denn im Folgenden zu *μείζονα* ausdrücklich hinzugefügt ist.

Was dann das bei Johannes so beliebte *ἀφ' ἑαυτοῦ* (V. 19) betrifft, so wird dessen Bedeutung jedesmal modifiziert und bestimmt durch den Gegensatz, hier durch den Conditionalsatz *ἐὰν μή τι κτλ.* Daher kann es hier durchaus nicht heißen: aus eigener Kraft, wie 15, 4; dies widerspräche auch der ganzen Argumentation, die gipfelt in dem Satz, daß er das göttliche Sein und Leben (*ζωή*) mit seinen Attributen (Allmacht, Weisheit, Güte ꝛc.) ebenso zu eigen besitze wie Gott sein Vater (V. 26) und darum ihm vollkommen gleich (*ἴσος*) sei (V. 18). Es kann der Ausdruck daher hier nur bedeuten: nach eigenem Belieben, nach Willkür oder eigner Wahl, wie oft bei den Griechen. Also der Sohn thut Wunder aus eigener Macht, wie der Vater, aber der Sohn kann nicht beliebigen Gebrauch machen von der ihm innewohnenden göttlichen Wundermacht; er muß vielmehr (so können wir den Conditionalsatz umschreiben) die nämlichen Wunder thun, die er den Vater (in Bethesda) thun (vorthun) sieht oder kurz: die Wunder-

werke des Vaters, wie es 9, 4 in demselben Sinne heißt. Das „Nichtkönnen" bez. das „Müssen" beruht nun selbstverständlich nicht auf aprioriſcher, im Wesen Gottes liegender Notwendigkeit, sondern einerseits auf einem freien Willensratschluß des Vaters oder auf dem Auftrag (λόγος 8, 55), den dieſer dem Sohne gegeben hat (vgl. 10, 25: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου; V. 32: ἐκ τοῦ πατρός; vgl. Joseph. b. J. 6, 2, 5: ἐκ τοῦ Καίσαρος = mandato Caesaris), anderseits auf dem Gehorſam, den der Sohn bei seiner Menschwerdung dem Vater gelobt hat, seinen Willen in allen Stücken zu erfüllen und seine Ratſchlüſſe auszuführen (vgl. Hebr. 10, 5 ff.; Joh. 8, 29). Nach dem in Rede stehenden göttlichen Ratſchluß wollte also der Vater selbst mit seinen göttlichen Wunderthaten im Bethesdateich zu Jeruſalem voraufgehen, der Sohn aber ſollte mit den seinigen nachfolgen und jene so getreu als möglich nachahmen, um einerseits durch das vereinte Wirken seine enge Verbindung, gleichſam die von ihm in Anſpruch genommene Sohnesverwandtſchaft mit Gott, anderseits durch das völlig gleichartige Wirken seine Weſensgleichheit (vgl. V. 26) oder sein ἴσον εἶναι mit Gott (V. 18) den Juden so zu sagen ad oculos zu demonſtrieren. Auf dieſen Ratſchluß des Vaters will der Herr V. 19a offenbar hinweiſen zum Beweiſe, daß es keine blasphemiſche Anmaßung von ihm sei, wenn er ſich Gott gleich ſtelle dadurch, daß er an Sabbaten nicht bloß dasſelbe thue, wie jener, sondern auch dazu ebenso berechtigt zu sein behaupte. Nicht bloß dürfe er dieſes thun, so beteuerte er mit feierlichen Amen Amen, sondern er müſſe es, ja er müſſe überhaupt, nicht bloß an den Feſtſabbaten in Jeruſalem, sondern während seines ganzen öffentlichen Lebens die gleichen Wunder wirken, welche der Vater in Bethesda ihm vorthue [1])

1) Daß der Herr von V. 19 an die Rückſicht auf den Sabbat fallen

in der Absicht, ihn vor Israel als seinen ihm wesensgleichen Sohn zu bezeugen (vgl. V. 37). So sei es der Wille oder Ratschluß Gottes seines Vaters, desselben, der die Wunder in Bethesda wirke. Natürlich war das erst eine Behauptung, die noch des Beweises bedurfte; war dieser aber erbracht, dann war auch die Gottheit Jesu erwiesen. Diesen Beweis tritt er nun V. 19b an mit dem erläuternden und begründenden *γάρ*, dem ein klassischer Redner etwa ein *τεκμήριον δὲ (τούτου)* vorausgeschickt haben würde (Krüger Gr. 57, 10, 14). Um nämlich seinen Zuhörern zu zeigen, daß der behauptete Willensratschluß in Gott wirklich bestehe oder bestehen müsse, appelliert er zunächst an ihre bisherigen Erfahrungen. Er verweist sie nicht bloß auf das, was an jenem Tage vor ihren Augen geschehen, sondern überhaupt auf alles, was sie einerseits Gott den Vater in Bethesda, anderseits ihn selbst von Anfang an haben thun sehen. Schon geraume Zeit vor ihm hatte der Vater angefangen, im Bethesdateiche Kranke, Krüppel, Presthafte auf wunderbare Weise zu heilen, wie aus dem *ἕως ἄρτι* V. 17 hervorgeht. Ein jedes dieser Werke charakterisierte sich als ein spezifisch göttliches d. h. als eine That göttlicher Allmacht und zugleich als eine That göttlicher Güte und Barmherzigkeit gegen Israel, was ihm zugleich einen echt messianischen Anstrich gab (vgl. Is. 35, 5; Matth. 11, 2 ff.). Die Juden waren denn auch von diesem göttlich-messianischen Charakter der Bethesdawunder von Anfang an fest überzeugt, wie schon der Beiname des Teiches *Βηθεσδά* be-

läßt, zeigt schon die Vertauschung des Verbums *ἐργάζεσθαι* (V. 17) mit dem allgemein lautenden *ποιεῖν*. Zwar bedient er sich noch des Substantives *ἔργον* (V. 20. 36), allein dies ist ihm überhaupt geläufig sowohl für seine als seines Vaters Wunder (*σημεῖα*) und steht nicht in gegensätzlicher Beziehung zum Sabbat, sondern zur Nacht, die auf seinen zwölfstündigen Arbeitstag folgt (9, 4. 11, 9).

weiſt, und dieſe Überzeugung war von dem göttlichen Wunderthäter darum ſo feſt begründet, weil der Herr bei ſeiner Argumentation davon ausgehen ſollte als einer unangreifbaren Prämiſſe. Auch der Herr ſelbſt hatte während ſeines öffentlichen Lehramtes bereits eine große Anzahl von Wundern gewirkt, teils in Judäa (Jeruſalem) teils in Galiläa, und er hatte mit dieſer Bethesdarede abſichtlich bis zum Pfingſtfeſte (5, 1) gewartet, damit auch von ſeiner Seite eine hinreichende Menge von Wundern zur Vergleichung vorlägen. Verglichen nun die Zuhörer der Aufforderung Jeſu gemäß („Was immer der Vater thut, das thut gleicher Weiſe der Sohn") die beiderſeitigen Wunder, ſo mußte ihnen die frappante Ähnlichkeit ſofort in die Augen ſpringen. So groß auch damals ſchon ihre Zahl war, ſo waren es doch faſt lauter Heilwunder an Kranken und Krüppeln, alſo ſolche, die in gleicher Weiſe (ὁμοίως) die beiden charakteriſtiſchen Merkmale der göttlichen Allmacht und der göttlichen Güte und Barmherzigkeit gegen Israel an der Stirne trugen (vgl. 10, 32; Akt. 10, 38). Allerdings hat der Herr in ſeinem öffentlichen Leben (von Oſtern zu Oſtern) auch einige Wunder gethan, die in Bethesda ihr Vorbild nicht haben konnten. Dahin gehört der reiche Fiſchfang, die Stillung des Seeſturmes und das Verdorrenmachen des Feigenbaumes [1]). Allein

1) Was das doppelte Speiſewunder in der Wüſte und das Seewandeln Jeſu betrifft, ſo hat es damit eine eigene Bewandtnis, inſofern dieſe Wunder zwar nicht in Bethesda, aber doch in altteſtamentlichen Gotteswundern vorgebildet, von Moſes prophezeit und von den Juden allgemein erwartet wurden, und der Herr ſich vorbehielt, am Schluſſe ſeiner Bethesdarede (5, 39—47) eigens auf ſie zurückzukommen und ſie in ſichere Ausſicht zu ſtellen (V. 46 f.). Das Weinwunder zu Cana wurde von ihm ſelbſt als ein vor der Zeit gewirktes Ausnahmewunder bezeichnet (2, 4 vgl. 2, 23) und war ſo wenig für die Oeffentlichkeit beſtimmt, daß es wohl ſelbſt den Hochzeitsgäſten (mit Ausnahme der Jünger) nicht bekannt geworden iſt (vgl. 2, 18).

diese wenigen Ausnahmen, die als solche selbstverständlich ebenfalls auf göttlichem Ratschluß beruhten, verschwinden so sehr unter der Unzahl von Heilwundern, daß wir V. 19 eine ausdrückliche Restriktion gar nicht vermissen[1]) und dies um so weniger, als die beiden erstgenannten Wunder, welche sich mitten auf dem galiläischen See ereigneten, wohl mehr für die Jünger, als für die Öffentlichkeit bestimmt waren (J. Grimm, Schanz Mark. S. 188), das dritte aber, welches das einzige Zerstörungswunder Jesu war und das über Jerusalem kommende Strafgericht symbolisieren sollte, wohl eher zur κρίσις gezählt werden muß, die der Vater dem Sohne nach V. 22 nicht zeigte, sondern ihm allein überlassen hatte.

Übrigens ist V. 19 noch insofern lehrreich, als er unsere Kenntnis des Bethesda vervollständigt. Da nämlich der Herr auch sehr viele Besessene geheilt hat, und diese von den Synoptikern stets mit den Kranken und Krüppeln zusammengestellt werden, so ist die Annahme unabweislich, daß in Bethesda ebenfalls Besessene geheilt wurden. Vielleicht spielt

1) Wo möglich noch stärker als V. 19 drückt sich der Herr aus 10, 8: πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κτλ. Nach dem Kontext meint er die Pharisäer seiner Zeit (vgl. 9, 40), die sich zu Führern und Hirten des Volkes aufgeworfen hatten, aber die zum Glauben an Jesum als Messias Bekehrten oder Geneigten ihm zu rauben suchten (9, 24 ff.). Gleichwohl wird er bei dem πάντες ὅσοι Ausnahmen haben gelten lassen, z. B. Nikodemus und jene, von denen 12, 42 die Rede ist. Dasselbe wird gelten von οὐδείς 7, 19. Vgl. auch 8, 15, wo der Herr bestimmt versichert, daß er (in seinem irdischen Leben) niemanden richte, d. h. über keinen Menschen persönlich das Verdammungsurteil ausspreche; gleichwohl läßt er im Folgenden durchblicken, daß er mit dem einen oder andern wohl eine Ausnahme machen könne, und wirklich spricht er V. 21 über die angeredeten Gegner das Verdammungsurteil aus. Auch bei dem οὐδέν 18, 20 wird eine wenn auch selbstverständliche Restriktion zu machen sein; ebenso bei ὁ κόσμος 14, 19 (vgl. Akt. 19, 17; 1. Cor. 15, 7) und πάντας Ap. 13, 16 (vgl. 20, 4). Daß auch der Auftrag des Vaters Matth. 15, 24, nur an den Schafen des Hauses Israel Wunder zu thun, Ausnahmen erlitt, zeigt das Folgende.

der Herr Matth. 12, 27 hierauf an. Wie mit den Beſeſſenen wird es ſich auch mit den Ausſätzigen verhalten, deren der Herr eine große Anzahl gereinigt hat. Daß das moſaiſche Geſetz hinſichtlich ihrer Abſonderung ihre Anweſenheit in dem (übrigens außerhalb der Stadtmauer gelegenen) Bethesdagebäude nicht unmöglich machte, erhellt aus Lightfoot hor. hebr. p. 862, wonach ſie auch von den Synagogen nicht ausgeſchloſſen waren. Wenn der Herr dem von ihm geheilten Ausſätzigen Matth. 8, 4 aufträgt, ſich dem Prieſter in Jeruſalem zu zeigen und zwar *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς*, ſo that er dies wohl nicht mit Rückſicht auf den Geheilten; denn für dieſen verſtand das ſich von ſelbſt, wenn er wieder mit andern geſellſchaftlich verkehren wollte; ſondern wohl in ſeinem eigenen Intereſſe; die Juden in Jeruſalem und vor allem die Hierarchen (*αὐτοί*) ſollten wiſſen, nicht bloß, daß er die moſaiſchen Geſetze genau beobachtet wiſſen wollte, ſondern auch, daß von ihm ebenſowohl Ausſätzige gereinigt würden, wie von Gott in Bethesda. Damit ſchiene dann der Herr den Stoff ſeiner Bethesdarede an die Hierarchen gefliſſentlich vorbereitet zu haben. Doch mag es ſich hiermit wie immer verhalten, auf jeden Fall mußten die Gegner des Herrn ſehr ins Gedränge kommen, als er ſie aufforderte, mit ihm einen genauern Vergleich zwiſchen ſeinen bisherigen Wunderthaten und den Bethesdawundern anzuſtellen und die Thatſache zu konſtatieren, daß „alles, was immer der Vater thue, auch der Sohn auf gleiche Weiſe thue“. Dieſe überaus merkwürdige Thatſache verlangte gebieteriſch eine Erklärung und dieſe konnte keine andere ſein, als jene, welche der Herr ſelbſt giebt mit den Worten V. 20: „Der Vater liebt nämlich den Sohn und alles zeigt er ihm, was er ſelbſt (*αὐτός*) thut“. Nach dem Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden muß er damit ſagen wollen: Gott iſt weit entfernt, mich ob meiner Wunder als einen

Sabbatschänder und gotteslästerlichen Nebenbuhler zu hassen, wie ihr glaubt; vielmehr liebt er mich als seinen Sohn und einzig mir zu Liebe thut er alle jene großen Wunder in Bethesda, insofern es sein Wille ist, daß ich sie nicht bloß sehe (wie ihr), sondern sie auch meinerseits genau nachthue, und es so allen offenbar werde, daß ich sein vielgeliebter, macht- und wesensgleicher Sohn bin. Was wollten die Gegner gegen diese Zweckbestimmung der Bethesdawunder einwenden? Konnten sie etwa erwidern: Daß du die Wunder Gottes in Bethesda nachthust, das sehen wir freilich; aber daraus folgt nicht notwendig, daß Gott die seinigen dir vorthut oder vorthun will? War doch schon von vorn herein soviel klar und werden auch die Schriftgelehrten selbst darüber wenigstens anfangs nicht im Zweifel gewesen sein, daß jene merkwürdigen, von Jesaias (35, 5) als messianisch geweissagten Wunder (an Blinden und Tauben, Lahmen und Stummen) zu dem vom Täufer angekündigten messianischen Reiche und der Person des Messias oder „Sohnes Gottes" in irgend welcher nähern Beziehung stehen mußten. Um nun allen und jeden Zweifel an der Richtigkeit seiner Erklärung unmöglich zu machen und den stringenten Beweis zu liefern, daß er in die Ratschlüsse des göttlichen Wunderthäters von Bethesda wirklich eingeweiht sei, prophezeit der Herr V. 20b, daß sein Vater in nächster Zukunft noch größere, staunenswürdigere und beweiskräftigere (μείζονα) Wunder als diese (Krankenheilungen) ihm, seinem Sohne, vorthun werde (δείξει), auf daß sie vor Staunen außer sich kämen, und es allen offenbar werde, daß er das göttliche Wesen und Leben (ζωή V. 26) ebenso in sich selbst trage, wie Gott sein Vater. Was er unter diesen größeren Werken versteht, erklärt er V. 21: „Gleichwie nämlich der Vater die Toten (τοὺς νεκρούς) erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn diejenigen (Toten) lebendig,

welche er (der Sohn) will".

Bekanntlich ſtreiten ſich die Ausleger ſeit den Tagen des Tertullian bis auf die Gegenwart, ob unter den „Toten" hier leiblich oder geiſtig Tote oder gar beide zugleich zu verſtehen ſeien. Allein Wortlaut und Kontext ſprechen ſo entſchieden für das erſte, daß ein Zweifel gar nicht möglich iſt. Der Ausdruck *οἱ νεκροί* in Verbindung mit dem Verbum *ἐγείρειν* oder *ζωοποιεῖν* iſt ein feſtſtehender terminus für die Auferweckung der leiblich Toten im A. wie im N. T.[1]). Von dieſer Bedeutung hier abzugehen, liegt kein Grund vor; vielmehr ſprechen die gewichtigſten Gründe für ihre Beibehaltung. Erſtens werden die beiderſeitigen Todtenerweckungen in Parallele gebracht mit den beiderſeitigen phyſiſchen Krankenheilungen und ihnen als „größeren Wunderwerken" eine größere Beweiskraft behufs des Glaubens an Jeſum als Sohn Gottes zugeſchrieben. Nun war ja die geiſtige Erweckung eines Zöllners und Sünders aus dem Tode der Seele und die Umwandlung desſelben in ein Kind Gottes in der Geiſtestaufe (3, 3 ff.) ein viel größeres Werk als alle Krankenheilungen und phyſiſche Totenerweckungen zuſammengenommen, aber als innere, unſichtbare Vorgänge hatten die geiſtigen Totenerweckungen ſo wenig Beweiskraft für den Glauben an Chriſtus, daß ihre Realität erſt durch die äußeren ſichtbaren Wunder hinreichend verbürgt wurde (vgl. Matth. 9, 2 ff.). Die letzteren

1) Nur Paulus macht einmal (Eph. 2, 5 f., vgl. Parall. Col. 2, 13) eine Ausnahme, hält es aber für notwendig, das *νεκροί* durch den Zuſatz (*ἐν*) *τοῖς παραπτώμασι* näher zu erklären. Wenn V. 21 zu dem nicht mißzuverſtehenden *ἐγείρειν* (*τ. ν.*) noch das ſonſt (6, 63) auch wohl in uneigentlichem Sinne vorkommende *ζωοποιεῖν* hinzugefügt und am Schluß allein wiederholt iſt, ſo hat das ſeinen Grund in dem Beſtreben, einerſeits einen ſprachlich ſchärferen Gegenſatz zu gewinnen zu dem unmittelbar folgenden *κρίνειν* (vgl. V. 29), anderſeits den V. 26 gewählten Ausdruck *ζωή* ſchon hier vorzubereiten.

sind es daher auch allein, an die der Herr überall appelliert als an die prima et ultima ratio, weshalb er Glauben verlange. Wenn er aber 14, 12 den Aposteln verheißt, sie würden noch „größere Werke“ thun, als er (in den Krankenheilungen und Totenerweckungen mit Einschluß seiner Selbstauferweckung) gethan habe bez. noch thue (ποιῶ, vgl. V. 11), so ist durch den Text gar nicht indiziert, daß diese größeren Werke auch als motiva credibilitatis für die Ungläubigen gelten sollten, vielmehr läßt es sich sehr wahrscheinlich machen, daß er dabei an rein unsichtbare Wunder gedacht habe, nämlich an die Ausübung der Konsekrationsgewalt seitens der Apostel in der jedesmaligen Feier des eucharistischen Opfermahles, insofern sie durch das Konsekrationsgebet (εὐχή Justin) Gewalt über den erhöhten Gottmenschen ausübten. Zweitens sollen die Totenerweckungen sowohl des Vaters als auch des Sohnes erst in Zukunft zu erwarten sein; dies beweist das Futur δείξει V. 20 und die Anknüpfung unseres Verses (21) mit dem explikativen γάρ (nämlich). Nun waren aber geistige Totenerweckungen damals schon viele erfolgt. Man denke nur an die ersten Jünger und alle jene, welche nach 3,22 und 4,1. 36 ff. die messianische Wasser- und Geistestaufe empfangen hatten. Endlich drittens sollen die Toten, welche der Sohn erwecken will, verschieden sein von den durch den Vater zu Erweckenden, wie sowohl die vergleichende Gegenüberstellung (analog der Gegenüberstellung der beiderseitigen Heilwunder im Vorhergehenden) als auch besonders das οὓς θέλει (sc. ὁ υἱός) zeigt[1]). Zugleich werden die Zuhörer wie vorher so auch hier

1) Aus dem oben Gesagten folgt, daß τοὺς νεκρούς nicht die Gesamtheit der Toten bezeichnen kann, wie Winer-Lünemann S. 117 meint, sondern einzelne Individuen als Repräsentanten der ganzen Kategorie der Toten im Unterschiede von der Kategorie der Kranken (vgl. Joh. 6, 2. 12, 6; Matth. 8, 9; Mark. 1, 18; Akt. 10, 45. 23, 12; Chariton erot. 3, 16. Winer-Schmiedel S. 250). Dasselbe gilt auch von οἱ νεκροὶ V. 25

gleichsam aufgefordert, die angekündigten Totenerweckungen des Vaters und des Sohnes miteinander zu vergleichen und sich zu überzeugen, daß sie gleich wunderbar und göttlich seien. Dies wäre aber bei geistigen Totenerweckungen nicht möglich gewesen; denn wo wären die Kriterien, wonach man hätte beurteilen können, ob sie vom Vater oder Sohne ausgingen? Aus diesen Gründen kann daher V. 21 nur an physische Totenerweckungen gedacht werden. Fragen wir aber, wo der Vater dem Sohne diese größeren und größten aller sichtbaren Wunder zeigen oder vorthun werde (δείξει), so kann die Antwort nur lauten: an demselben Ort, wo er ihm bisher die geringeren Werke oder Wunder gezeigt (vorgethan) hat, im Teiche Bethesda. Also der Herr prophezeit Totenerweckungen zunächst in jenem Wunderteiche; damit giebt er denn aufs klarste zu erkennen, daß er in die Ratschlüsse Gottes, des anerkannten Wunderthäters von Bethesda, wirklich eingeweiht ist und mit aller Bestimmtheit voraussagen könne, was jener in Bethesda noch zu thun vorhabe, was er bisher noch nicht gethan, und was man bisher ohne Zweifel auch versucht hatte, aber ohne Erfolg: nämlich Tote wieder lebendig werden zu lassen. Traf nun diese Prophezeiung sowie die andere bezüglich seiner eigenen Totenerweckungen ein (und schon damals werden die wenigsten seiner Zuhörer an dem Eintreffen derselben gezweifelt haben, vgl. V. 28), dann hatte der Herr sein ἴσον εἶναι τῷ θεῷ mit Hülfe des Bethesdateiches unwiderleglich bewiesen.

Aus dem Gebrauch des Futurs δείξει V. 20 folgt, daß die Präsentia ἐγείρει und ζωοποιεῖ V. 21 im Sinne des Futurs stehen. Ohne Zweifel soll aber die Anwendung des Prä-

(= οὓς θέλει V. 21). Dieser Sprachgebrauch ist im Grunde ein fehlerhafter, weshalb der Herr V. 25 fortfahren mußte mit οἱ ἀκούσαντες (und diejenigen von ihnen, welche gehört haben werden).

sens andeuten, daß die beiderseitigen Todtenerweckungen unmittelbar bevorständen bez. ihr Anfang in die Gegenwart hineinreichen würde. Auf seine eigenen Totenerweckungen kommt der Herr V. 25 noch einmal zurück und kündigt an, daß in allernächster (νῦν) Zukunft (ἔρχεται) die leiblich Todten seine Stimme hören und wiederaufleben würden. Ist es nun richtig, daß die Bethesdawunder sich auf die Festsabbate beschränkten und hat der Herr seine erste Totenerweckung (Tochter des Jairus) bald nach dem Pfingstfeste (5,1) im Anschluß an die Berufung des Matthäus vorgenommen, wie sich unschwer zeigen läßt, dann muß die erste Totenerweckung des Vaters, die ihm als Vorbild dienen sollte, noch am nämlichen Pfingstfest (in der zweiten oder dritten Gebetsstunde) erfolgt sein. Es hat dies auch nichts Unwahrscheinliches; denn hatte der Herr einmal derartige Wunder für die Gegenwart angekündigt, so wird man in Jerusalem nicht gezögert haben, wiederum mit Leichen teuerer Verstorbenen den Versuch zu machen[1]). Daß der Versuch gelang und gelingen mußte, auch wenn noch so viele Kranken mitkonkurrierten, ist leicht einzusehen. Da nämlich das Teichwasser bald hier, bald dort aufwallte, wie früher gezeigt, so hatte es der göttliche Wunderthäter in der Hand, die Leichen

1) Aber, könnte man einwenden, wenn die Hierarchen nicht duldeten, die Kranken aufzuheben und in das bewegte Wasser zu tragen, damit der Sabbat nicht gebrochen wurde, dann werden sie dies auch nicht geduldet haben, wenn es sich um Leichen handelte, und dies um so weniger, da das Bethesdagebäude durch sie verunreinigt worden wäre. Dagegen ist zu bemerken, daß an Festsabbaten alles erlaubt war, was zur Leichenbestattung gehörte, also auch Leichen von einem Ort zum andern zu transportieren, wie das Begräbnis Jesu am Festsabbat beweist. Sodann wurden nur allseitig geschlossene Räume (Häuser, Zelte) durch Leichen verunreinigt. Dazu gehörten aber die Bethesdahallen nicht, weil sonst das Betttragen (5, 10) ebenso wenig verboten gewesen wäre, wie im Innern der Häuser (vgl. Jer. 7, 22; Joseph. b. J. 2, 8, 9; Mischna Succa ed. Dachs. p. 280).

vor den Kranken so zu begünstigen, daß es den Leichenträgern ein Leichtes sein mußte, den Kranken zuvorzukommen. Eine so auffallende Begünstigung lieferte dann wieder nur einen neuen Beweis dafür, daß derjenige, welcher die Wunder in Bethesda wirkte, mit dem Wunderthäter von Nazareth im Bunde war und dessen Selbstzeugniß mit seinem eigenen Zeugniß bekräftigen wollte (vgl. V. 37 und 8,18). Johannes berichtet nun in seinem Evangelium nicht, daß dies am Pfingstfeste geschehen sei; daß aber die Weissagung Jesu von den beiderseitigen Totenerweckungen sich bald darauf erfüllt hat, deutet dieser selbst am folgenden Laubhüttenfeste klar genug an mit den, nachträglich die 8,39 gemeinten „Werke Abrahams" erklärenden Worten 8,56: „Abraham euer Vater jauchzte auf, daß er meinen Tag sehen sollte (d. h. er jauchzte auf, als ein Gestorbener, der meine Bethesdarede gehört hatte, im Hades meldete, daß man auch dort bald Zeuge meiner messianischen Wunderwirksamkeit auf Erden werden sollte) und er sah ihn (bei bei meinen Totenerweckungen zu Capharnaum und Naim) und freute sich." Der Herr redet hier freilich nur von „seinem (zwölfstündigen, vgl. 11,9. 9,4) Tag" und nicht auch von dem „Tag" des Vaters bezw. seines Wunderteiches Bethesda-Siloe (wie 9,4: ἡμᾶς δεῖ ἐ. τ. ἐ. τ. π. ἡμᾶς ἕ. ἡμέρα ἐστίν), wie er auch im Fortgang der Bethesdarede (V. 22—31) zunächst nur von seinen eigenen Totenbelebungen zu reden fortfährt. Wir gehen auf seine Worte noch kurz ein, um zu zeigen, daß aus denselben kein Argument gegen unsere bisherigen Ausführungen entnommen werden kann.

Von der Totenbelebung schweift der Herr V. 22 ab zu ihrem Korrelat, dem Gericht (κρίσις). Auch im Folgenden thut er des Gerichtes noch dreimal (V. 24. 27. 29 f.) und zwar jedesmal neben der Totenbelebung Erwähnung, aber gleichsam nur parenthetisch, um eine Frage zu beantworten

die den Zuhörern sehr nahe liegen mußte. Wie ihnen nämlich sofort klar geworden sein wird, wollte er sich in seiner Bethesdarede zugleich als den verheißenen Messias (Christus) erweisen, wenn er auch den Namen Messias vermied. Nun erwarteten die damaligen Juden, soweit sie orthodox waren, bei der Ankunft des Messias eine Auferweckung der Toten (Akt. 23, 6 ff. 24, 15), zugleich aber auch ein messianisches Gericht. Ein Messias, davon waren sie überzeugt, der nicht zugleich als Richter auftrete gegen seine Feinde, sei kein Messias (vgl. Wendt zu Akt. 3, 21). Diese Erwartung bestätigt der Herr als berechtigt und behauptet, daß das Messiastum auch nach dieser Seite hin in seiner Person verwirklicht werde (V. 22: *οὐδὲ γὰρ κτλ.*) Bei den gangbaren Auffassungen von V. 21 hat es bisher nicht gelingen wollen, den grammatischen und logischen Zusammenhang desselben mit V. 22 aufzuzeigen. Nach unserer Auffassung hat dies keine Schwierigkeit und, was besonders hervorgehoben zu werden verdient, wir kommen nicht in Gefahr, zwischen den Aussagen V. 19 (30) und V. 22 einen förmlichen Widerspruch annehmen zu müssen. Hat nämlich der Herr eben vorausgesagt, daß beide, Vater und Sohn, in das messianische Geschäft der Totenbelebung (*ζωοποίησις*) sich so teilen würden, wie bisher bei dem Geschäft der Krankenheilung, nämlich durch Vor- und Nachthun, so fährt er zur Kehrseite des *ζωοποιεῖν* sich wendend fort: Richten nämlich (um dies nebenbei zu sagen) wird der Vater auch nicht einen einzigen [1]), sondern das Gericht hat er ganz dem Sohne überlassen! Der Hauptnachdruck aber liegt nicht auf *ὁ πατήρ*, sondern, wie schon aus dem Adversativsatz erhellt, auf *κρίνει* (Präs. für das Futur wie V. 21) im Gegensatz zu *ζωοποιεῖ* (s. S. 31 A.), und da bei letzterem ausschließlich an eine phy-

1) Da keinerlei Negation vorhergeht, so ist *οὐδέ* = nequidem und *οὐδὲ . . . . . οὐδένα* = ne unum quidem.

ſiſche Totenbelebung zu denken iſt, ſo muß auch das κρίνειν des Sohnes ein Strafgericht bezeichnen, welches die davon Betroffenen (zunächſt) dem phyſiſchen Tod und Verderben überantwortet, alſo in erſter Linie das Strafgericht über Jeruſalem und das jüdiſche Land (Luk. 13, 1—6).

Man hätte glauben ſollen, die Gegner hätten ihren Widerſtand aufgeben und anbetend niederfallen müſſen vor dem, der geſtützt auf die Macht der Thatſachen ſich als den weſensgleichen Sohn Gottes offenbarte (V. 23). Aber weit gefehlt. Daß er der Prophezeihung V. 21 gemäß auch als Totenerwecker auftreten werde, daran konnten ſie nach allem, was ſie bisher geſehen, im Ernſte nicht mehr zweifeln; aber ſie mußten aus dem Kontext ſeiner Worte V. 20. 21 und insbeſondere aus dem οὓς θέλει (diejenigen Toten, welche er vom Vater ſich ausbittet — vgl. αἰτεῖν 11,22 — zur Wiederbelebung) notwendig ſchließen, daß die angekündigte Totenerweckung nur eine ſporadiſche, keine allgemeine ſein werde. Nun galt es als ein eſchatologiſches Dogma, es würden bei der Ankunft des Meſſias alle gerechten Israeliten, die entſchlafen waren, von den Toten auferſtehen und mit den noch lebenden Gerechten ſich vereinigen zur Teilnahme an der Seligkeit des meſſianiſchen Reiches auf Erden, während die Heiden im Verein mit den gottloſen Israeliten, den „Zöllnern und Sündern“ dem meſſianiſchen Strafgerichte anheimfallen würden. Der Evangeliſt ſagt nun nicht, daß die Zuhörer auf Grund dieſes Dogma's Widerſpruch erhoben hätten gegen die meſſianiſchen Aus- und Anſprüche Jeſu. Allein daß dies irgendwie wenn auch nur im Stillen geſchehen ſein muß, darauf deutet die plötzliche Wendung ſeiner Rede, welche ſich auch äußerlich durch die namentlich in Antworten gebrauchte Beteuerungsformel Amen Amen zu erkennen giebt. Er beteuert ihnen, daß auch das, was ſie bezüglich der Totenerweckung bei der Ankunft des Meſſias

glaubten und hofften, in Erfüllung gehen werde und zum Teil schon in Erfüllung gegangen sei, nur nicht in dem Sinne, wie sie es verstanden, sondern so, daß die geistig Toten zu einem neuen, höheren, übernatürlichen und nie endenden Leben übergingen und zwar alle ohne Ausnahme, sofern sie nur die Bedingung erfüllten, woran diese geistige Auferstehung geknüpft sei. Wer immer, sagt er, sein Wort (Selbstzeugnis) zu hören (vernehmen) Gelegenheit habe (*ὁ ἀκούων* vgl. 6,45. 12,47) und dem Zeugnis, das der Vater (in Bethesda) für seine göttliche Sendung ablege (vgl. V. 37), glaube (und — das muß das *πιστεύειν* nach 3,3. 5. 4,36 miteinschließen — die in das messianische Reich einführende Wasser- und Geistestaufe empfange), der habe das ewige Leben und verfalle nicht dem messianischen Strafgericht, sondern sei vom Tod zum Leben übergegangen, d. h. auferstanden. Der Herr vermeidet hier sichtlich die Ausdrücke *οἱ νεκροί* und *ἐγείρειν* und bedient sich der Ausdrücke *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* (vgl. 6,54) und *μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου* (vgl. 8,51) *εἰς τὴν ζωὴν* (sc. *αἰώνιον*), die zumal in Verbindung mit *πιστεύειν* und *λόγον ἀκούειν* nur von einer geistigen Auferstehung verstanden werden können (vgl. 1. Joh. 3,14). Indessen das sind rein unsichtbare göttliche Wunder, und daß der Herr solche Wunder zu wirken im stande sei und wirklich wirke, das mußte und sollte er den Juden beweisen durch analoge Wunder in der Sinnenwelt. Darum und weil noch aus dem V. 21 gesagten die Konsequenz (V. 26) zu ziehen war, kehrt er zu der physischen Totenerweckung zurück und zwar zunächst zu jener partiellen, zu seiner Beglaubigung dienenden Totenerweckung, die er vorher (V. 21. 22) angekündigt, um feierlich mit Amen Amen zu beteuern, daß diese (auch insofern dieselbe von ihm ausgehe) schon in der allernächsten (*νῦν*) Zukunft (*ἔρχεται*) bevorstehe, um dann hieran die weitere Versicherung zu knüpfen, daß auch die von den Juden erwar-

tete universelle leibliche Totenerweckung einstmals durch ihn eintreten werde. Dabei hebt er besonders hervor, daß dieselbe, im Unterschiede von der partiellen Totenerweckung, zu einem ganz verschiedenen Lose führen werde, indem die Guten auferstehen würden, um auch dem Leibe nach ins ewig selige Leben einzugehen, die Bösen aber, um dem (ewigen) Strafgericht des Messias anheimzufallen. Von diesem Strafgericht versichert er dann noch besonders, ohne Zweifel mit Rücksicht auf seine damaligen Widersacher, daß es ein gerechtes sein werde, und begründet dies mit den Worten V. 30: „Nicht kann ich (ἐγώ wohl im Gegensatz zu menschlichen Strafrichtern) etwas von mir selbst thun (d. h. nach Willkür richten und verdammen); wie ich höre, so richte ich und (darum) ist mein Gericht ein gerechtes, weil ich (nämlich) nicht meinen Willen suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat." Die ersten Worte haben Ähnlichkeit mit V. 19ª; das darf uns aber nicht verleiten, diesen ohne weiteres nach jenen zu erklären und umgekehrt. Zunächst ist zu beachten, daß es hier heißt: καθὼς ἀκούω, κρίνω, und nicht ἐὰν μή τι ἀκούω τοῦ πατρὸς κρίνοντος; es stände ja ein solches Richten des Vaters auch in Widerspruch mit V. 22, sowie mit der apostolischen Lehre vom Richteramte des Herrn; vielmehr haben wir zu ἀκούω hier παρὰ τοῦ πατρός zu supplieren (vgl. 8, 26. 40), und der richtige Sinn wird sich uns ergeben, wenn wir den Kommentar zu Hilfe nehmen, den der Herr selbst 12, 48 ff. dazu gegeben hat. Darnach wird er am jüngsten Tage richten (das Verdammungsurteil sprechen) nach dem Worte oder der Lehre, die er (in seinem vorirdischen Sein) vom Vater gehört und in die Welt verkündigt hat (vgl. 8, 26), d. h. er wird diejenigen zum ewigen Tode verdammen, welche die ihm vom Vater aufgetragene Lehre (und gemeint ist hier in erster Linie die Lehre von seiner göttlichen Würde und Sendung) nicht geglaubt und im

Leben befolgt haben (vgl. V. 29. 3, 20). Somit hätten wir hier das Präsens ἀκούω im Sinne des Präteritums (ἤκουσα) zu nehmen (vgl. 16, 13), während κρίνω selbstverständlich für das Futur steht[1]): wie ich gehört habe oder nach der vom Vater gehörten Lehre werde ich am jüngsten Tage richten; so ist es der Wille meines Vaters, und da ich nur den Willen meines Vaters zu thun suche, wie schon die Art meiner Wunderwirksamkeit beweist (V. 17. 19), so ist damit die Bürgschaft gegeben, daß mein Verdammungsurteil über die Verächter meiner und meines Vaters Lehre ein vollkommen gerechtes sein wird. Was der Herr nun weiter sagt von V. 31 bis 39, ist eigentlich nur eine Rekapitulation des Zeugenbeweises, den er für seine Gottheit geführt, und hat den Zweck, die Kraft und Bedeutung desselben durch einen angestellten Vergleich seinen Zuhörern recht zu Gemüte zu führen.

Vermutlich hatten die Stimmführer in Jerusalem ihre Nichtanerkennung Jesu als Messias (Sohn Gottes) bisher immer mit der Ausrede zu rechtfertigen gesucht: Er will der verheißene Sohn Gottes sein (vgl. 2, 16), aber er zeugt in eigener Sache und steht mit diesem Zeugnis allein da; ein solches Zeugnis ist nach dem Gesetze (vgl. 8, 19) nicht beweisend. Es fehlt der zweite Zeuge. Vor allem hätte der Thesbite Elias erst wiederkommen, ihn bei uns einführen und Zeugnis für ihn ablegen müssen (vgl. Matth. 17, 10 ff. Joh. 1, 21). Diesem Gerede wollte der Herr durch seine Bethesdarede ein Ende machen. Er giebt hier einmal zu, daß sein Selbstzeugnis von seiner Gottessohnschaft nicht beweiskräftig sei, wenn es nicht durch einen andern Zeugen beglaubigt werde; an einer solchen Beglaubigung fehle es ihm aber wahrlich nicht; vielmehr könne

1) Es liegt hier also eine Art gegenseitiger Attraktion vor zwischen dem Präteritum und Futur, wie 15, 27: μαρτυρεῖτε .... ἔστε = μαρτυρήσετε .... ἦτε.

er auf einen Mitzeugen hinweisen, der omni exceptione maior sei. Daß er damit Gott seinen Vater und dessen Wunderzeugnis in Bethesda meine, verstand sich für die Zuhörer nach dem, was sie eben gehört, von selbst. Dies Wunderzeugnis des Vaters, so führt er dann weiter aus, sei als ein unmittelbar göttliches hoch erhaben über das große Zeugniß (μεγάλη μαρτυρία vgl. μείζω V. 36) des Täufers Johannes, des Mal. 3,1. 22; 4,4 gemeinten Elias (Luk. 1,17; Matth. 11,10. 17, 12); denn sei dies auch ein göttliches Zeugnis gewesen (vgl. 1, 33) und vor seiner Ablegung auch von ihnen selbst als vollgültig betrachtet und angerufen worden, so sei es doch, weil durch einen Menschen (ἄνθρωπος) vermittelt, nur ein mittelbar göttliches Zeugnis gewesen. Er verzichte daher darauf, um sich auf ein unmittelbar göttliches Zeugnis zu berufen. „Die Werke (Wunder) nämlich, die mir der Vater zu vollbringen gegeben hat, eben die Werke, die ich meinerseits (ἐγώ) thue, zeugen von mir, daß der Vater mich (als seinen Sohn) gesandt hat und auch (καί vgl. Krüger 69, 32, 9) der mich gesandt habende Vater hat selber in eigener Person (αὐτός)[1]) von mir gezeugt (als seinem ihm gleichen Sohn)." Daß der Herr mit den letzten Worten auf das bisherige Wunderzeugnis des Vaters in Bethesda hinweist, kann nicht zweifelhaft sein[2]). Doch die Führer Isra-

1) Das durch Handschriften, Versionen und Väter wohlbezeugte αὐτός steht parallel dem αὐτός V. 20 und ist von Lachmann mit Recht dem (bloßen) ἐκεῖνος vorgezogen.

2) Vom Schriftzeugnis kann hier noch nicht Rede sein; denn abgesehen davon, daß dies im N. T. dem h. Geist zugeschrieben wird, so wird 1. das Schriftzeugnis V. 39 durch das καί (auch) vor ἐκεῖναι als ein neues, zum vorher besprochenen hinzukommendes eingeführt; 2. gilt von ihm genau dasselbe, wie von dem Zeugnis des Täufers, das der Herr eben als ein nur mittelbar göttliches abgelehnt hat, um ein unmittelbar göttliches anzuführen.

els hatten Ohren und hörten nicht, sie hatten Augen und sahen nicht (12, 37). Daher fuhr der Herr in sichtlicher Erregung (bemerke das Fehlen der Adversativpartikel, sowie das πώποτε) und in vorwurfsvollem Tone zu den schriftgelehrten Gegnern gewandt fort: „Weder habt ihr je eine Stimme von ihm (dem Vater) gehört, noch je eine Gestalt von ihm gesehen und sein Zeugnis (λόγος) habt ihr nicht in euch, weil ihr dem nicht glaubt, welchen jener (als seinen Sohn) gesandt hat." Nehmen wir die Parellelstelle 8, 17—21 und den Kommentar zu Hilfe, welchen der Evangelist in seinem ersten Briefe 5, 9 f. hierzu gegeben hat, so verstehen wir leicht den Sinn dieser Worte. In den Heilwundern in Bethesda, will der Herr sagen, sei Gott (Jehova) gleichsam aus seiner absoluten Verborgenheit herausgetreten, um in seiner (des Messias) Sache als Zeuge zu fungieren, in diesen Wundern habe er gleichsam hörbar zu den Juden gesprochen, sei er gleichsam sichtbar ihnen erschienen und zwar als der Allmächtige, als der Allgütige und Barmherzige. Als solchen hatten sie ihn in Bethesda nun sehr wohl erkannt, wie aus 5, 17 und aus der Namengebung des Teiches klar hervorgeht. Allein dies war nicht der Haupt- und Endzweck seiner Bethesdawunder, an den Unglücklichen in Bethesda seine göttliche Macht und Güte zu offenbaren, auch nicht bloß die allgemeine Wahrheit zu erhärten, daß „das Himmelreich sich genaht habe"; ihr Haupt- und Endzweck war vielmehr, wie Johannes in der angeführten Briefstelle (V. 9) nachdrücklich hervorhebt, Jesum, der die gleichen Wunder that, als den Messias und seinen ihm gleichen Sohn, ihn (Gott) selbst also als dessen Vater (ἴδιος πατήρ) zu beglaubigen. Aber so oft und so laut er auch redete zu Gunsten seines Sohnes und so deutlich er sich auch zeigte als dessen Vater, sie haben kein einziges Mal (πώποτε) seine Stimme gehört, kein einziges Mal seine Gestalt gesehen und so ist sein

Zeugnis wirkungslos verhallt; es hat keinen Boden bei ihnen gefunden, um dauernd Wurzel zu schlagen. Dies hat aber seinen Grund darin, daß sie nun einmal dem, welchen jener gesandt hat, nicht glauben wollten, wenn er behauptete, daß er der Sohn Gottes sei (2,16). Denn, wie Johannes in der Briefstelle (V. 10) erläuternd sagt, wer an (Jesum als) den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis Gottes des Vaters in sich; wer dem Sohne (resp. seiner Selbstaussage) nicht glaubt, hat Gott den Vater zum Lügner und falschen Zeugen gemacht, weil er nämlich das Zeugnis nicht geglaubt hat, welches er (in den Bethesdawundern) für seinen Sohn abgelegt hat.

Was werden die schriftgelehrten Hierarchen auf diese Rede des Herrn antworten? Ihre Verlegenheit muß groß gewesen sein. Das verrät die Wendung, welche die Rede jetzt nimmt. Als jene später dem unleugbaren Wunder der Blindenheilung Jesu in Bethesda-Siloe gegenüberstanden und von dem Geheilten in die Enge getrieben wurden, nahmen sie ihre Zuflucht zu Moses. „Wir sind Schüler des Moses," sagten sie; „wir wissen, daß Gott mit Moses geredet hat; von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist (9, 28 f.)." Aehnlich müssen sie, nach dem Folgenden (5, 38 ff. 6, 1 ff.), auch hier gesagt oder gedacht haben: Was es mit den Bethesdawundern auf sich hat, das wissen wir nicht; wir halten uns an Moses und seine Schriften (τὰς γραφάς V. 39); in ihnen haben wir den untrüglichen Wegweiser zum messianischen Heile (ζωὴ αἰώνιος). Vor allem ist seine große Prophezie (5. Mos. 18, 15. 18) von dem ihm ähnlichen messianischen Propheten der Prüfstein, woran wir Dich und Deine messianischen Ansprüche zu beurteilen haben. Aber vergebens warten wir auf die wunderbare mosaische Manna- und Wasserspende, wodurch jener Prophet, der in die Welt kommen soll, sich vor uns legitimieren wird. Der Herr folgt ihnen

auch auf dieses Gebiet und giebt ihnen in der Auffassung der Prophezie 5. Mos. 18, 15. 18 vollkommen Recht. Hat er ihnen aber eben den Vorwurf gemacht, daß sie ihm nicht glaubten trotz des großen Zeugen in Bethesda, so macht er ihnen jetzt den äußerst bittern Vorwurf, daß sie selbst dem Moses, auf den als den letzten Rettungsanker sie sich steiften (V. 45), nicht glaubten, indem sie gegen dessen große Prophezie von dem ihm ähnlichen messianischen Propheten genau dieselbe Stellung einnähmen, wie gegen seine Berufung auf das Wunderzeugnis des Vaters. Der Beweis für diese prophetische Behauptung sollte bald erbracht werden nach dem großen Speisewunder des Herrn, in der Synagoge zu Capharnaum, wo die schriftgelehrten Hierarchen ihren vollendeten Unglauben dokumentierten sowohl bezüglich der Worte des Herrn als der Schriften des Moses (V. 47).

2.

Zur Didache,

der Frage nach der Grundschrift und ihren Recensionen.

Von Prof. Dr. Funk.

Bisher hatten wir von der lateinischen Übersetzung der Didache nur ein kleines Bruchstück 1—2, 6. Prof. J. Schlecht in Freising hatte aber jüngst das Glück, in einer vormals Freisinger, jetzt Münchener Hs. den ganzen ersten Teil der Schrift oder die Beschreibung der zwei Wege, 1—6, 1, aufzufinden. Indem er die photographische Abbildung, die er von den betreffenden Blättern der Hs. veranstalten ließ, mir gütigst zur Verfügung stellte, konnte ich die Übersetzung bereits zur zweiten Auflage meiner Patres apostolici benützen, deren Druck noch

im Sommer 1900 begann. Inzwischen wurde der Fund auch veröffentlicht. Die Schrift führt den Tittel: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Doctrina XII apostolorum, una cum antiqua versione latina prioris partis de duabus viis primum ed. J. Schlecht (Freiburg, Herder 1900). S. 7—10 wird der lateinische Text für sich allein genau nach der Schreibweise der Hs. gegeben. S. 11—24 folgt eine neue Ausgabe der Didache, wobei die lateinische Übersetzung, soweit sie geht, zum griechischen Text in Parallele gesetzt und die Worte, die nicht ursprünglich zu sein scheinen, in beiden Texten in Klammern gestellt werden.

Der Fund hat Lic. Dr. E. Hennecke in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums II (1901), 58—72 zu einer kritischen Studie unter dem Titel: Die Grundschrift der Didache und ihre Recensionen, Anlaß gegeben. Die Untersuchung kommt zu folgendem Ergebnis: Die lateinische Übersetzung (L) stimme mit der Grundschrift der Didache im wesentlichen überein; demgemäß sei die in ihr enthaltene und durch Barnabas (B) bestätigte weitere Fassung des Satzes über die zwei Wege (1,1) die ursprüngliche; der Satz: Gott wolle, daß allen von seinen Gaben gegeben werde, habe in der Grundschrift (*Δ*), wie L zeige, am Schluß von 4,8, nicht, wie in der überlieferten Gestalt der Didache (D) am Anfang von 1,5 seine Stelle. Neben der Grundschrift sei eine Parallelrecension (*Δ*I) anzunehmen; dieselbe sei von Barnabas und der Apostolischen Kirchenordnung (K) benützt, unterscheide sich von *Δ* hauptsächlich dadurch, daß sie einen Eingangsgruß, *Χαίρετε υἱοὶ κτλ.* (BK) und am Schluß eine Peroration enthalten habe, in der die Apostel als redend gedacht werden, *Ἐρωτῶμεν ὑμᾶς κτλ.* K 14 (B 21,2—8), und gehe, da bereits Barnabas sie gebrauchte, noch ins erste Jahrhundert zurück. Die These weicht von der bisherigen Auffassung er-

heblich ab. Da außer einigen untergeordneten Zeugen LBK den in der überlieferten Gestalt der Didache (D) 1, 3—6, bezw. 1, 3—2, 1 stehenden Abschnitt mit den evangelischen Geboten nicht kennen, so sprach man insofern von zwei Recensionen, als man in jenem Abschnitt einen baldigen Zusatz zu der ursprünglichen Gestalt der Schrift erblickte oder ihn umgekehrt gestrichen werden ließ, von altersher also zwei Formen in Umlauf waren, von denen die eine jenen Abschnitt enthielt, die andere nicht. Weiter ging man indessen, so viel ich sehe, nicht. Was LBK über D hinaus gemeinsam haben, betrachtete man als Zuthaten, die von B herrühren und nicht weiter ins Gewicht fallen. Hennecke findet nun in diesen Zügen einen Beweis ebensowohl für eine besondere uralte Recension der Schrift als dafür, daß der erste Satz ursprünglich erheblich größer war, als er jetzt in der Didache lautet, und daß ein Sätzchen, das in dem viel erörterten Abschnitt 1, 3—2, 1 steht, wirklich echt sei, aber ursprünglich eine andere Stellung in der Schrift gehabt habe.

Es werden also zwei neue Thesen aufgestellt. Beide verdienen Beachtung; eine muß sogar, wenn sie begründet ist, bei der Textesrecension oder bei einer neuen Ausgabe der Schrift berücksichtigt werden. Um so mehr ist eine Prüfung angezeigt, und nach dem Vorgang von Hennecke soll zuerst die Grundschrift, dann die Parallelrecension ins Auge gefaßt werden.

1. In D lautet 1, 1: *Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.* L bietet zwischen den beiden Gliedern, bezw. zwischen *θανάτου* und *διαφορὰ* weiter: lucis et tenebrarum; in his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis, giebt also für die zwei Wege eine doppelte Prädicierung. B spricht 18, 1 einfach von Wegen des Lichtes und der Finsternis, reiht diesen Worte sofort die über den Unterschied der beiden Wege

an (*διαφορὰ κτλ.*), und hernach, nicht, wie L, vor dieſem Glied, redet er auch von den Engeln, indem er fortfährt: *ἐφ' ἧς μὲν γάρ εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ· καὶ ὁ μέν ἐστιν κύριος ἀπὸ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας.* Für die Grundſchrift überſetzt Hennecke den Zuſatz nach L: *ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους, ἐφ' αἷς τεταγμένοι εἰσὶν ἄγγελοι δύο, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας* (S. 68). Für ſeine Theſe betont er, daß die weitſchichtigere Faſſung bei B entſchieden den Eindruck geringerer Urſprünglichkeit mache, und das Vorkommen des Zuſatzes bei beiden Zeugen beſtätigt ihm weiter, daß er in der Grundſchrift enthalten war (S. 61). Keiner der Gründe iſt aber zureichend. Die weitſchichtigere Faſſung bei B fällt nicht beſonders ins Gewicht, weil B ſeine Vorlage an verſchiedenen Stellen erheblich umgeſtaltete, und erweiterte, und bei L erklärt ſich umgekehrt die größere Einfachheit zur Genüge daraus, daß er bei dem Zuſatz ſich durchaus im Rahmen der klaren Vorlage hielt. Es liegt hier alſo kein genügender Grund vor, bei L von größerer Urſprünglichkeit zu reden. L kann den Zuſatz, wenn er ihn auch in einfacherer Form bietet, wohl B verdanken, und mit dieſer Möglichkeit ſteht ſofort auch der zweite Schluß in Frage. Bei weiterer Erwägung ſtellt er ſich geradezu als unzuläſſig dar. Fürs erſte ſtimmt der pleonaſtiſche Zuſatz nicht zu dem durchaus einfachen und bündigen Charakter der Schrift. Sodann zeugt gegen ſeine Urſprünglichkeit die Geſchichte der Schrift, da er, wenn urſprünglich, ſchwerlich bis auf LB verſchwunden wäre. Hennecke verwundert ſich mit Recht, daß ihn außer D auch K nicht kenne, der im einzelnen nicht von D abhängig ſei. Eine Erklärung für das Auffällige giebt er aber nicht, und er konnte keine geben, weil er ſonſt ſeine Theſe in Frage hätte ſtellen müſſen; denn es iſt nicht einzuſehen, wie die Erſcheinung an-

ders als dahin zu deuten wäre, die Grundschrift habe den Zusatz nicht enthalten. Dazu kommt weiter, daß der Zusatz in L ziemlich deutlich als solcher oder als Einschiebsel sich zu erkennen giebt. Wenn die doppelte Prädicierung der beiden Wege ursprünglich so nachdrücklich an der Spitze der Schrift stand, wie sie in L erscheint, so läßt sich mit Grund erwarten, sie werde auch später wiederkehren. L fährt aber 2, 1 fort: Via ergo vitae haec est, und 4, 14 schließt er: Haec est via vitae; an keiner der beiden Stellen wird beigefügt: et lucis. Ebenso beginnt er 5, 1 einfach: Mortis autem via, ohne den Beisatz: et tenebrarum. Noch weniger haben die Engel später eine Stelle. Und wie man hiernach sieht, daß L 1, 1 eine Zuthat hat, so läßt sich andererseits erkennen, daß die Zuthat allem nach von B herrührt. B spricht 20, 1 vom Weg des Schwarzen, statt, wie zu erwarten ist, vom Weg der Finsternis, wie 18, 1. Dort hat er sicher seine Vorlage geändert, und wenn wir erwägen, daß der Schwarze bei ihm auch sonst (4, 10) eine Rolle spielt, daß er 5, 4 selbst vom Weg der Finsternis redet, haben wir, wie ich bereits früher (Kirchengeschichtl. Abhandlungen II, 122) hervorhob, allen Grund, auch den Weg der Finsternis 18, 1 und mit ihm den Weg des Lichtes auf seine Rechnung zu schreiben. Ebenso ist, da der böse Engel schon 9, 4 bei ihm eine bedeutsame Stellung einnimmt, der Satz mit den Engeln als eine Zuthat von ihm zu betrachten. Über den Satz von den zwei Wegen oder 1, 1ª kann hiernach kaum ein Zweifel bestehen. Nicht L, sondern D bietet die ursprüngliche Fassung. B aber bildete den ursprünglichen Satz um, indem er die Wege statt als Leben und Tod als Licht und Finsternis prädicierte, und erweiterte ihn, indem er von den Wegen vorgesetzten Engeln sprach, und in L kam die Erweiterung aus B, sei es, was in Anbetracht der weiteren offenbaren Zusätze in L das Wahrscheinlichere ist, daß

der Übersetzer selbst sie anbrachte, sei es, daß seine Vorlage sie bereits enthielt. Hennecke weist für seine These auch noch darauf hin, daß die Worte des Hermas Mand. VI, 2, 1: *δύο εἰσὶν ἄγγελοι .... εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας*, in L eine Parallele haben, und er schließt daraus, daß auch Hermas die Grundschrift kannte. Ich vermag auch diese Auffassung nicht zu teilen. So enge sich Hermas auch im Wortlaut dort mit L berührt, so ist die Stelle inhaltlich doch zu allgemeiner Natur und die Engel spielen bei Hermas zu sehr eine Rolle, als daß aus dem Zusammentreffen auf eine Abhängigkeit zu schließen wäre. Der Schluß wäre nicht sicher, selbst wenn die Grundschrift den fraglichen Satz enthalten hätte, um so weniger, als Hermas die zwei Engel *μετὰ τοῦ ἀνθρώπου* sein läßt, nicht aber für die zwei Wege; und da jene Voraussetzung selbst durchaus fraglich ist, darf er unbedingt abgelehnt werden. Es mag auch erwähnt werden, daß Hermas Mand. II, 4—5 D 1, 5 und somit einen Abschnitt kennt, der nach der Würdigung, die Hennecke L angedeihen läßt, in der Grundschrift keine Stelle hat, wenigstens nicht in dem Umfang, in dem Hermas dort die Didache benützt. Hennecke muß also, wenn er Mand. VI, 2, 1 auf die Didache zurückführt, für Hermas die Benützung zweier Recensionen der Schrift annehmen, und dies ist gewiß in höchstem Grade unwahrscheinlich.

Statt *εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς;* bietet L 4, 8 in der Hs.: si enim mortalibus socii sumus, quanto magis hic initiantes esse debemus? Schlecht emendierte mortalibus in in immortalibus und stellte initiantes in Klammern. Hennecke findet die Korrektur gewaltsam. Mir scheint sie, da alle Zeugen, welche den Satz haben, die Emendation fordern und das paläographische Bild — enim [in im]mortalibus — ihr günstig ist, vollständig begründet zu sein. Fraglich ist nur, ob es genügt, initiantes

zu ſtreichen, und jedenfalls kann L hier kein beſonderes Vertrauen beanſpruchen, da er ſicher eine wenn auch nur formale Änderung an der Vorlage vornahm, indem er den Satz in der erſten Perſon, alle übrigen Zeugen in der zweiten Perſon bieten. Indeſſen kommt auf die Stelle nicht viel an. Wichtiger iſt Folgendes. L fügt bei: omnibus enim dominus dare vult de donis suis; er bringt zu 4, 8 ſomit einen Satz, der in D, wenn wir von der Differenz dominus: *ὁ πατὴρ* abſehen, wörtlich 1, 5, bei Hermas Mand. II, 4 ſteht, und Hennecke meint, L biete den Satz, wie Hermas zeige, am richtigen oder urſprünglichen Ort. Die genauere Betrachtung des Zuſammenhangs bei Hermas, bemerkt er, lehre unwiderleglich, daß dieſer wirklich ſeine Ausführung der Grundſchrift c. 4 entlehnte (vgl. *μὴ διστάζων* — nachher wiederholt in *μηθὲν διακρίνων* mit Δ 4, 7, und das Mand. II, 7 abſchließende *φύλασσε οὖν τὰς ἐντολὰς* mit Δ 4, 13), indem er ſie paraphraſierte. Man habe bisher angeſichts jenes Satzes und der ihn umgebenden Ausführung bei Hermas und D darüber geſtritten, wer von beiden der Entlehnende geweſen ſei. Dank L helle ſich nunmehr die Sachlage mit einem Schlage auf. Nicht die Frage nach der Poſteriorität der Faſſung bei Hermas oder D 1, 5 ſtehe im Vordergrund, wiewohl ſie ſich nicht beſeitigen laſſe (ſchon das *ἀθῶος* bei beiden zeige, daß einer den anderen geleſen haben müſſe); die einfachere Annahme ſei allem nach die, daß Hermas nur Δ las, während D kompilatoriſch vorgegangen ſei (S. 62).

Die Erklärung iſt wohl ſo zu verſtehen, daß D 1, 5 von Hermas abhängig ſei. Ich halte wie früher ſo auch jetzt noch das umgekehrte Verhältnis für das wahrſcheinlichere. Indeſſen ſoll dieſes Problem vorerſt bei Seite bleiben. Die Hauptfrage iſt, ob der angeführte Satz: *πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατὴρ ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων*, wie er D 1, 5 lautet, oder:

πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων, wie ihn Hermas bietet, seine ursprünglichere Stelle 1, 5 hat, wo er in D steht, oder 4, 8, wo ihn L bringt, und glücklicherweise steht hier die Sache so, daß darüber eine sichere Entscheidung zu gewinnen ist. Die Partikel *γὰρ* oder enim, die den Satz bei allen drei Zeugen einleitet, weist auf eine enge Verbindung mit dem Vorausgehenden hin; sie zeigt näherhin, da sie zu *πᾶσιν* oder omnibus gehört, daß vorher das Gebot erwähnt war, allen zu geben, und blicken wir nun unter diesem Gesichtspunkt auf die beiden Formen der Didache zurück, so finden wir, daß jener Erwartung wohl D entspricht, wo vorher die Worte stehen: *παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ μὴ ἀπαίτει*, nicht aber L, da in ihm fehlt, was der Satz unbedingt voraussetzt. Es kann daher kein Zweifel bestehen, daß L auch hier nicht die Urschrift repräsentiert. Der fragliche Satz stand ursprünglich 1, 5; in L oder 4, 8 stellt er sich als offenbares Einschiebsel dar.

Gleich D bringt auch Hermas den Satz im richtigen Kontext; es geht bei ihm unmittelbar voraus: *πᾶσιν δίδου*, und vor diesen Worten: *πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων, τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς*. In den Worten *μὴ διστάζων* berührt er sich mit D 4, 7: *οὐ διστάζεις δοῦναι*, in den folgenden mit D 1, 6, in allem Übrigen, was er mit der Didache gemein hat, mit D 1, 5. Und wenn wir nun, nachdem die Grundschrift im Sinne Henneckes eliminiert ist, zu der Frage nach dem Verhältnis der beiden Schriften zurückkehren, so ergaben sich, wie mir scheint, bei unbefangener Betrachtung überwiegende Gründe für die Priorität von D. Während D vor dem Satz *πᾶσι γὰρ κτλ.* einfach *παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδου* hat, bringt Hermas zweimal kurz nach einander *πᾶσι δίδου*, und die rasche Wiederholung spricht nicht für die Ursprünglichkeit. Ebenso fällt in dieser Richtung ein anderer Punkt ins Gewicht. D bringt nach je-

nem Satz zunächst treffend eine Seligpreisung des Gebenden, μακάριος ὁ διδούς κτλ., und redet dann erst von dem Empfänger; Hermas dagegen geht ohne jene Vermittlung sofort auf diesen über, und zwar mit der ungefügigen, bei ihm freilich nicht seltenen Partikel οὖν. Bei Hermas steht das gesamte Material der Parallele zwar in einem Abschnitt, Mand. II, 4–6, während es sich in der Didache auf 1, 5—6 und 4, 7 verteilt, und wenn die Trennung oder die Behandlung des Gegenstandes an zwei Orten im Sinne eines Auseinanderreißens zu nehmen wäre, möchte man auf Abhängigkeit der Didache erkennen. Jene Auffassung ist aber nicht begründet. Die Erörterung des Almosengebens 1, 5—6 ergab sich, weil dasselbe zu den im Vorausgehenden (1, 3—4) angeführten evangelischen Geboten gehört, wie denn der Abschnitt auch mit Worten eingeleitet wird, die ebenso wie viele der vorausgehenden der hl. Schrift entnommen sind; und 4, 5—8 war auf den Gegenstand zurückzukommen, da das Almosengeben in den Komplex von Pflichten fällt, die in dem 4. Kapitel dargestellt werden. Auf der anderen Seite gehören die beiden Abschnitte wegen ihrer inhaltlichen Verwandtschaft wieder zusammen, und es begreift sich leicht, wie einer, der die Schrift in Bezug auf die Lehre von der Wohlthätigkeit benützen wollte, beide zumal sich aneignete. Der Punkt bildet also keine Instanz gegen die Priorität der Didache. Im Gegenteil, er dürfte mehr für dieselbe sprechen, da der Autor, wenn er den Hermas soweit benützt hätte, als im anderen Fall anzunehmen wäre, über das Almosengeben wie Hermas eher an einem als an zwei Orten gehandelt haben würde. Indessen will ich auf das Problem jetzt nicht weiter eingehen. Vgl. meine Kirchengeschichtl. Abhandlungen II, 129 f. Die Hauptfrage, die hier zu erörtern war, betrifft das Verhältnis des Hermas zu der angeblich durch L repräsentierten Grundschrift der Didache.

2. B und K beginnen gemeinsam mit dem Gruß: *Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἐν ὀνόματι κυρίου (τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, ἐν εἰρήνῃ* B — *Ἰησοῦ Χριστοῦ* K). Das Zusammentreffen ist nicht zufällig, da die Schriften sich noch weiter aufs engste berühren, und man hat es bisher durch die Annahme erklärt, daß K als die jüngere Schrift von B abhänge. Hennecke erkennt an, daß der Gruß bei B nicht auffalle, wohl aber bei K, der Kirchenordnung, und während er weiter bemerkt, daß ohne die folgenden Parallelen ein Urteil über die Erscheinung nicht gefällt werden könne, betont er zugleich, so viel sei schon hier klar, daß bei beiden ein Interesse vorzuliegen scheine, die von ihnen benutzte Quelle zu verdecken (S. 63). Ich vermag diese Tendenz in keiner Weise wahrzunehmen, und ich sehe auch nicht ein, wie eine derartige Tendenz bei der kleinen Stelle überhaupt nur aufkommen konnte. Bei B insbesondere war der Gruß durch den Charakter der Schrift gegeben, und seine Fassung ist so schlicht und einfach, daß keinerlei Grund besteht, ihn dem Autor abzusprechen und eine Entlehnung anzunehmen. Ist er aber in B ursprünglich, dann ergiebt sich von selbst die Folgerung, die man bisher gezogen hat, daß er in K aus B kann, es müßte dann nur sein, daß andere Gründe unbedingt dagegen sprechen. Hennecke meint solche zu finden. Sehen wir, wie es sich mit ihnen verhält!

Es wird hervorgehoben, daß B und K das Gebot der Gottesliebe 1,2 gemeinsam mit dem Satz erweitern: *καὶ* (> B) *δοξάσεις τὸν λυτρωσάμενόν σε* (*τὸν σε λυτρ.* B) *ἐκ θανάτου*, und bemerkt, daß durch diesen Zusatz der einfache Zusammenhang in den beiden Geboten, der Gottes- und der Nächstenliebe, unterbrochen werde. Die Beobachtung ist richtig, und es zeigt sich, daß BK die Schrift hier nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in einer Umbildung bieten, bezw. daß jener Satz eine spätere Zuthat ist. Woher stammt aber der

Zusatz? Ist er auf eine besondere Recension der Didache zurückzuführen? Hennecke folgert dies aus der Stelle selbst nicht, nimmt es aber aus den Gründen, die hernach folgen und für das Verhältnis zu sprechen scheinen, stillschweigend an. Meines Erachtens läßt die Stelle selbst eine Entscheidung zu. Da von jenem Zusatz abgesehen die beiden Schriften sie verschieden erweitern, K dem Gebot der Gottesliebe, *ἀγαπήσεις τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε*, beifügt: *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου*, B dagegen, das *τὸν θεὸν* auslassend: *φοβηθήσῃ τὸν σε πλάσαντα*, so lassen sie sich hier nicht leicht auf eine gemeinsame Quelle zurückführen. Der fragliche Zusatz wird vielmehr einer der beiden Schriften ursprünglich angehören, und man braucht ihn bei B nur im Kontext zu betrachten, um mit seinem Urteil ins Reine zu kommen; er gleicht so sehr den vorausgehenden Gliedern, von denen B eines ganz eingesetzt, das andere durch die erwähnte Auslassung umgeformt hat, daß er unbedingt auf die gleiche Hand zurückzuführen ist.

Von größerer Bedeutung soll das Zusammentreffen in 4, 1 sein. Während D fordert, daß man des Verkündigers des Wortes Gottes eingedenk sei bei Tag und Nacht, und ihn ehre wie den Herrn, wollen die beiden Schriften übereinstimmend, daß man ihn (der auch Urheber des Lebens und Spender des Siegels in dem Herrn sei, wie K ihn weiter prädiciert) liebe wie den Augapfel, und dann besonders K, daß man seiner eingedenk sei bei Tag und Nacht und ihn liebe wie den Herrn, B, daß man des Tages des Gerichts eingedenk sei bei Tag und Nacht. Henecke hebt dies richtig hervor (S. 63). Da er die Stelle jedoch für seine These nicht näher verwertet, so gehe auch ich nicht weiter auf sie ein. Nur mag beigefügt werden, daß das Gleichnis von dem Augapfel, der einzige bemerkenswerte gemeinsame Zusatz, sehr wohl von K aus B übernommen worden sein kann und die Annahme einer beson-

deren Quellenschrift schwerlich rechtfertigt.

Dagegen verdient die folgende und letzte Parallele wieder eine nähere Untersuchung, weil bei ihr die Entscheidung liegen soll. Sie betrifft den Schluß der fraglichen Parallelrecension. BK schließen nämlich, wie Henecke hervorhebt, die ganze Ausführung mit einer eigentümlichen stark eschatologisch gefärbten Peroration ab, von der bei L (D) kaum eine Spur sich finde. Da K schon mit D 4, 8 schließe, so folge der Abschnitt schon hier; doch komme nicht nur c. 14, sondern auch 30 in Betracht, ein Kapitel, mit dem man nichts anzufangen wußte. Denn in beiden Kapiteln werde D 4, 13^{b} wiederholt! Der Anfangssatz von c. 30 erinnere zugleich an B 4, 9, also dieselbe Stelle, in welcher der bedeutsame Satz sich finde, der ähnlich auch D 16, 2 zu lesen sei! B habe die Peroration hinter dem Lasterkatalog, also an der ursprünglichen Stelle, aber erst nach Einstreuung einiger Zwischensätze (21, 1), in denen allem Anscheine nach eine Umschreibung von DL 6, 1 (4) zu erblicken sei. Dann folge jene selbst. Sie lautet:

K c. 14.

Ἐρωτῶμεν ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὡς ἔτι καιρός ἐστι καὶ ἔχετε εἰς οὓς ἐργάζεσθε μεθ' ἑαυτῶν· μὴ ἐκλείπητε ἐν μηδενί, ἐξουσίαν ἐὰν ἔχητε. ἐγγὺς γὰρ ἡ ἡμέρα κυρίου, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα σὺν τῷ πονηρῷ. ἥξει γὰρ ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ (Jes. 40,10). ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται, ἑαυτῶν γίνεσθε σύμβουλοι ἀγαθοί, θεοδί-

B c. 21, 2—6.

Ἐρωτῶ τοὺς ὑπερέχοντας, εἴ τινά μου γνώμης ἀγαθῆς λαμβάνετε συμβουλίαν· ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν εἰς οὓς ἐργάσεσθε τὸ καλόν· μὴ ἐλλείπητε. ἐγγὺς ἡ ἡμέρα, ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ· ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ (Jes. 40, 10). ἔτι καὶ ἔτι ἐρωτῶ ὑμᾶς· ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί, ἑαυτῶν μένετε σύμβουλοι πιστοί

δακτοι· φυλάξεις κτλ.	....γίνεσθε δὲ θεοδίδακτοι,
(c. 30) Ταῦτα, ἀδελφοί, οὐχ	ἐκζητοῦντες κτλ.
ὡς ἐξουσίαν τινὸς ἔχοντες πρὸς	(c. 4, 9) ... οὐχ ὡς διδάσκα-
ἀνάγκην, ἀλλ' ἐπιταγὴν ἔχον-	λος, ἀλλ' ὡς πρέπει κτλ.
τες κτλ.	

Die litterariſche Verwandtſchaft liegt auf der Hand. Kann aber K nicht auch hier auf B zurückgeführt werden? Hennecke vermeint dies, indem er meint, es ſei nicht zu verkennen, daß die größere Urſprünglichkeit auf Seite von K liege. Man betrachte nur, bemerkt er, das ἐρωτῶ bei B und ſeine gezwungene Wiedereinführung im Folgenden mit ἔτι καὶ ἔτι; ferner die Kürzung beim Citat aus Jeſ. 40, 10, in dem B μετ' αὐτοῦ ausgelaſſen habe; die öftere Wiederholung des ὑλείπειν (B 21, 2. 8 — hier mit angeführtem μηδενὶ ἑαυτῶν, ſtatt des verſtändlicheren ἐν μηδενὶ zu ἐκλείπητε bei K — auch 4, 9) ſowie des συναπολεῖται (zweimal 21, 1. 2) und die ganze ſchwülſtigere Ausführung, um zu erkennen, daß auf Seite von B die originale Faſſung nicht zu ſuchen ſei. Das ſtimme nur zu der auch ſonſt zu machenden Beobachtung, wonach B, namentlich in den Einzelermahnungen c. 19, aufs freieſte und willkürlichſte mit dem überlieferten Stoff ſchalte, während K, von einigen leicht herausſchälbaren Erweiterungen abgeſehen, im ganzen eine treue Benutzung der Grundſchrift erkennen laſſe. Man habe B in ſeiner Zeugniskraft erheblich überſchätzt, und da nun K zweifellos jünger ſei, ſo folge, daß beide eine gemeinſame Grundſchrift benutzten, die von der Urgeſtalt *A* an den erörterten vier Stellen abwich und bei aller Abhängigkeit von *A* doch den Anſpruch erhob, eine ſelbſtändige Recenſion der urſprünglichen Lehre der zwölf Apoſtel darzuſtellen (S. 65).

Die größere Urſprünglichkeit von K ſoll alſo in erſter Linie und hauptſächlich daraus erhellen, daß in B einige Worte

wiederholt werden. Das Argument ist aber nicht zureichend. Der Abschnitt ist in K kürzer als in B, wie die Punkte nach *πιστοὶ* andeuten, und wenn man kürzen wollte, lag es vor allem nahe, das nur einfach zu nehmen, was in B doppelt stand. Die Wiederholung von gewissen Worten ist ferner an sich noch kein Beweis für eine geringere Ursprünglichkeit. Bei einer eindringlichen Rede kann sie sich sogar empfehlen, und da sie bei B in der That in der lebhaften und eindringlichen Schlußermahnung sich findet, erscheint sie nicht nur nicht als anstößig, sondern vielmehr als wohl begründet, während umgekehrt die Stellung des Abschnittes in K zur Genüge erklärt, warum sie hier vermieden wurde. Was sodann Jes. 40, 10 betrifft, so gilt sonst der Grundsatz, daß eine Schrift, die den Bibeltext weniger genau oder vollständig bringt, die ursprünglichere sei, und dies spricht nicht zu Gunsten von K, wo nicht nur der Beisatz von *μετ' αὐτοῦ*, sondern auch das Wort *ἥξει* statt *ἐγγὺς* die Stelle in größeren Einklang mit dem Schrifttext bringt. K mag ferner allerdings nicht so frei mit dem überlieferten Stoff verfahren als B; er schaltet aber immerhin noch allzu frei, um das Vertrauen zu verdienen, das ihm Hennecke entgegenbringt: er machte zahlreiche und starke Zusätze, ließ einen beträchtlichen der Schrift (von 4, 9 an, ausgenommen 4, 13ᵇ) einfach hinweg, erlaubte sich auch eine bedeutsame Umstellung, indem er gerade den hier in Betracht kommenden Abschnitt (c. 14) mit den Worten schließt: *φυλάξεις, ἅπερ ἔλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ὑφαιρῶν*, ein Satz, der wörtlich D 4, 13ᵇ steht und zweifellos von dorther stammt, wo er im richtigen Kontext sich befindet, während er in K, ähnlich wie in B (19, 11), wenn auch unter verschiedenem Gesichtspunkt, am unrichtigen Platz erscheint; er bringt diesen Satz sogar noch einmal, am Schluß der Schrift (c. 30). Es liegt also kein Grund vor, in dem fraglichen Abschnitt in K eine ursprünglichere Fassung

zu erblicken, noch auch, bei B von schwülstiger Ausführung zu reden; manches spricht für das umgekehrte Verhältnis; K läßt sich auch hier wohl als abhängig von B denken, und B darf in dem Abschnitt als seine Quelle um so eher gelten, als der Schluß auch durch die anderen Parallelen nahe gelegt wird.

Wie bedenklich die neue These ist, zeigt sich noch an einem andern Punkt. D und B treffen nicht bloß in der Beschreibung der zwei Wege zusammen; es liegt auch außerhalb dieses großen Abschnittes eine Parallele vor, die zwar klein an Umfang, aber doch so bestimmt ist, daß man bisher allgemein annahm, eine Schrift sei hier von der anderen abhängig, wenn man auch sonst das Verhältnis verschieden bestimmte, teils B 4, 9, teils D 16, 2, für den abhängigen Teil erklärte. Hennecke meint einerseits, das Stück D 16, 2 habe in derselben oder in einer ähnlichen Form zu ΔI gehört; andererseits aber erklärt er es (mit Harnack) für wahrscheinlich, daß D hier von B abhängig sei (S. 66 f.). D 16, 2 soll also ganz oder im wesentlichen ΔI angehören, bezw. Quelle für B sein, und doch wahrscheinlich auch von B abhängen. Das ist sicher nicht zu leicht anzunehmen, und eine These, die zu solcher Konsequenz führt, empfiehlt sich schwerlich. Dazu kommt ein weiteres. Hennecke statuiert, wie wir gesehen, für ΔI eine besondere Schlußoration, ähnlich B c. 21. Nunmehr nimmt er für ΔI auch ein Stück aus dem Schluß von D an. Dieses Stück kann naturgemäß nur einen Bestandteil des Schlusses von ΔI gebildet haben (Hennecke setzt es selbst hier ein, S. 69 Anm. 1), und dagegen spricht nicht nur K, der uns den Schluß am reinsten überliefern soll, die fraglichen Worte aber gar nicht hat, sondern auch B, der die Worte wohl kennt, aber in weitester Entfernung von seinem Schluß (c. 21) sie bietet (4, 9). Oder sollen wir für ΔI zwei Schlüsse annehmen? Dann wird die Sache nur noch komplicierter und unwahrscheinlicher.

Die bisherige Erklärung hat freilich mit dem Umstand zu rechnen, daß K, während er im ersten Teil oder in der Beschreibung der zwei Wege im ganzen auf D ruht, an einigen Stellen zugleich B verwendete, und man möchte sich daran stoßen, wenn B nichts als eine Nebenform von D wäre; denn die Benützung von zwei Recensionen einer und derselben Schrift ist in der That nicht leicht anzunehmen. B ist aber weniger eine Nebenform von D, als vielmehr, wenn er mit D auch die Lehre von den zwei Wegen gemein hat, eine eigene Schrift, und es ist nicht einzusehen, wie ein ausgesprochener Kompilator, wie K, nicht auch B neben D sollte verwendet haben können. Eine der außerhalb des Abschnittes von den zwei Wegen liegenden Parallelen, der Eingangsgruß, steht in B in weitester Entfernung von jenem; die andere, die Peroration am Schluß, reiht sich dem Abschnitt zwar an; sie hat aber in B eine richtigere Stellung als in K; jene Parallele begreift sich in B überhaupt eher als in K, und bei diesem Sachverhalt drängt alles, da gegenteilige Gründe nicht vorhanden sind, zu dem Schluß, daß K, ein durchgängiger Kompilator, die Stellen B entnommen habe, der ihm in der Zeit mindestens zwei Jahrhunderte vorangeht. Hat K aber B überhaupt gekannt, so ist es schwerlich zu verwundern, daß er auch in dem Abschnitt, in dem er eine andere Schrift ausschrieb, der aber mit verschiedenen Änderungen und Zusätzen auch in B steht, ein paar Züge diesem entlehnte. Ich finde nichts, was ernstlich dagegen sprechen würde. Auf der anderen Seite aber erhebt sich die Frage, ob es wahrscheinlich ist, daß, wenn eine Parallelrecension der Didache von dem Charakter bestanden hätte, wie sie Hennecke für *M* konstruiert, sie in der Litteratur, von den zweifelhaften Zeugen B und K abgesehen, spurlos vorübergegangen sein sollte.

3.

Die Konstantinische Schenkung im Investiturstreit [1]).

Von Prof. Dr. Sägmüller.

Das weniger historisch als philosophisch veranlagte Mittelalter nahm, wie bekannt, eine Reihe von Legenden unbesehen als wahr hin. In den meisten Fällen war die Sache unschädlich. In anderen aber keineswegs. Mehrere solcher Legenden haben im mittelalterlichen Kampf zwischen Staat und Kirche eine große Rolle gespielt, haben denselben verlängert und verschärft und solange als gefürchtete Waffe gedient, bis endlich die historische Kritik ihre Wurmstichigkeit darthat und sie zerschlug.

Hierher gehört auch die Donatio Constantini. Der Inhalt dieses unter Papst Paul I (757—767), nach neueren Forschern [2]) eher unter Hadrian I (772—795) in Rom entstandenen Schriftstückes ist im allgemeinen der: Konstantin gewährt den Päpsten den kaiserlichen Rang, die Obergewalt über alle Geistlichen, das Recht der Entscheidung in allen den Glauben und den Kultus berührenden Sachen, den Lateranpalast und kaiserliche Abzeichen. Auch die Kleriker der römischen Kirche erhalten Auszeichnungen. Die Päpste werden ermächtigt, Senatoren in den Klerus aufzunehmen. Sie em-

1) Vortrag gehalten auf dem fünften internationalen Kongreß katholischer Gelehrten zu München vom 24. bis 28. September 1900.

2) L. Duchesne, Les premiers temps de l'État pontifical (754—1073). 1898. 91. J. A. Ketterer, Karl d. G. und die Kirche. 1898. 37. W. Gundlach, Die Entstehung des Kirchenstaates und der kuriale Begriff der Res publica Romanorum. 1899. 64 [200]. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. 2. Aufl. Teil 2 (1900), S. 25 [2].

pfangen außer dem Lateran Rom, Italien und den Occident. Endlich will der Kaiser mit Rücksicht auf den Papst die Residenz Rom verlassen[1]).

Dem reichen und weittragenden Inhalt entsprechend fand dieses bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts herein für echt gehaltene Phantasieprodukt eines römischen Klerikers die mannigfachste Verwendung. Auf die konstantinische Schenkung beriefen sich die Päpste in den Momenten, wo der Kampf zwischen Sacerdotium und Imperium am heftigsten entbrannt war, wie ich in einem anderen Vortrag des weiteren auseinandersetzte[2]). Auf sie wiesen die Kardinäle hin zum Erweis ihrer hervorragenden Stellung in der Kirche, wie ich in meinem Buch über die Kardinäle des näheren dargelegt habe[3]). Auf die Donatio Constantini berief man sich bei Forderung der päpstlichen Herrschaft über Rom und den Kirchenstaat gegen Arnold von Brescia[4]). Auf sie wohl stützten sich Nikolaus II, Gregor VII und sicher Urban II in ihren Ansprüchen auf die Oberlehensherrlichkeit über Unteritalien, Spanien und Korsika[5]).

1) Den besten Text bieten H. Brunner und K. Zeumer, Die Konstantinische Schenkungsurkunde. 1888. 37 ff.

2) Die Idee von der Kirche als imperium Romanum im kanonischen Recht. Th. Qschr. 1898. LXXX, 50 ff.

3) Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII. 1896. 158 ff., 182.

4) Gerhoh Reicherspergensis, De novitatibus huius temporis in der Zeitschrift für kathol. Theologie 1885. IX, 549. Id., Commentarius in Psalmum LXIV. Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. XI et XII conscripti. Mon. Germ. hist. SS. 1891 sqq. T. III, p. 447. J. Döllinger, Die Papstfabeln des Mittelalters; 2. Aufl. von J. Friedrich. 1890. 95. A. Hausrath, Arnold von Brescia. 1891. 114.

5) Döllinger-Friedrich, Papstfabeln 90 ff. W. Martens, Die falsche Generalkonzession Konstantins d. G. 1889. 48 ff. Ders., Gregor VII., sein Leben und Wirken. 1894. II, 92 ff. P. Scheffer-Boichorst, Zwei Untersuchungen zur Geschichte der päpstlichen Terri-

Kein Wunder daher, daß diese Schenkung eine bedeutende Rolle auch spielte in der das Mittelalter auf das Tiefste bewegenden Frage nach dem Kirchengut und dem weltlichen Besitz der Kirche überhaupt. Auf den Reichtum der Kirche führte man deren vermeintliches und wirkliches Verderben meist zurück. Nun galt aber Konstantin d. G., gemäß der Sucht historisch wenig gebildeter Zeiten, die Entwicklung einer ganzen Periode auf einen Mann zurückzuführen, durch seine Schenkung als der Begründer des Reichtums der Kirche und daher auch als die Ursache ihres Verderbens. So bei den Katharern, Waldensern und allen ihren Geistesverwandten. Die Synode von Konstanz verurteilte unter den irrigen Sätzen Wiklifs als dreiunddreißigsten den, daß der Papst Silvester und der Kaiser Konstantin geirrt hätten, als sie die Kirche mit Gütern ausstatteten [1]). Aber auch solche, welche innerhalb der Kirche blieben, klagten Konstantin deswegen an. Dante nennt in seiner Divina comedia die Donatio Constantini den Quell alles Uebels [2]). Freilich meint er dabei mehr den daraus resultierenden Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum. Umgekehrt wurde von den Verteidigern der Kirche deren Berechtigung zu weltlichem Besitz gerade aus dieser Schenkung hergeleitet. Ja es sahen diejenigen, welche in dieser Verteidigung am weitesten gingen, in der Schenkung Konstantins nur eine Restitution des ungerechter und tyrannischer Weise

torial- und Finanzpolitik. 4. Ergänzbd. zu d. Mitt. d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung. 1893. 77 ff. Dove, Korsika und Sardinien in den Schenkungen an die Päpste. Sitzungsberichte der philos.-philol.-histor. Klasse d. k. bayr. Akad. d. Wissensch. 1894. 183 ff. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. 3. Teil, 2. Hälfte. 1896. 690, 767. Scheffer-Boichorst hat neben anderem die Schenkung Irlands durch Hadrian IV an den König von England gestrichen.

1) Canones et decreta Concilii Tridentini. Editio stereotypa decima. 1876. 265. Döllinger-Friedrich, Papstfabeln 115 ff.

2) Inferno XIX, 115 ff. F. X. Kraus, Dante. 1897. 717.

Geraubten[1]). Man sieht, es wäre eine lohnende Aufgabe, die Gesamtwirkung der Donatio Constantini auf das ganze kanonische Recht darzustellen. Es würde sich schon der Mühe lohnen, die Rolle zu schildern, welche derselben in den mittelalterlichen Theorien und Kämpfen um den zeitlichen Besitz der Kirche zukam[2]). Für diesmal möge es genügen, auf die Bedeutung hinzuweisen, welche die Donatio Constantini im Investiturstreit hatte, einem Streit, der in letzter Instanz ja doch auch eine Frage nach dem Kirchengut und daher eine Finanz-, Besitz- und Machtfrage war. Dabei habe ich noch die Nebenabsicht, an einem konkreten Beispiel zu zeigen, in welchem Verhältnis die publizistische und kanonistische Litteratur des Investiturstreites zu einander steht, ein Thema, das seiner Behandlung auch noch wartet.

Auf Grund der Ausstattung der bischöflichen Stühle mit Reichsgut hatte sich die Besetzung derselben bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts dahin gestaltet, daß der König in der Regel die Person des künftigen Bischofs ernannte und dann dem Ernannten durch Übergabe der Symbole des bischöflichen Amtes, nämlich von Ring und Stab, das bischöfliche Amt als solches und die mit demselben verbundenen Güter verlieh. Niemand hat das schlagender zum Ausdruck gebracht, als Petrus Damiani gegenüber von zwei Kaplänen des Herzogs Gottfried von Tuscien, welche behaupteten, daß man durch die königliche Investitur nicht die Kirche, sondern die Güter der Kirche erhalte. Denn so fragt er: „Hat denn der König, als er dir den Stab gab, gesagt: nimm hin die Länder und Reichtümer der betreffenden Kirche? Hat er nicht vielmehr gesagt, und das ist sicher: nimm hin die Kirche? Wenn du also die Kirche erhalten hast, was du gar nicht leugnen kannst, so bist du ohne

1) Augustinus Triumphus, Summa de ecclesia Q. 94, a. 1.
2) Döllinger-Friedrich, Papstfabeln 115 ff.

Zweifel ein Simonist geworden“[1]).

Nach dieser Aeußerung sah man in dieser Art und Weise, die bischöflichen Stühle zu besetzen in den streng kirchlichen Kreisen, in welchen man sich mit den von Clugny ausgegangenen Ideen von der Freiheit und Reinheit der Kirche trug und innerhalb deren Petrus Damiani einer der Besten war, unter einer gewissen Ueberspannung des althergebrachten Begriffes der Simonie thatsächlich das Verbrechen der Simonie. Niemand hat das schärfer ausgedrückt, als der Kardinal Humbert in seiner zwischen 1056 und 1060 entstandenen und höchst einflußreichen Schrift: Libri tres adversus simoniacos[2]). Er stellte die Laieninvestitur als Simonie dar und behauptete: So wenig ein Simonist wirklich Bischof ist, so wenig darf ein vom König ernannter Kleriker als Bischof betrachtet werden[3]). Und er forderte das Volk zum Widerstand auf gegen die Fürsten, welche die Kirche vergewaltigten[4]).

Solchen nach seiner Meinung der Kirche höchst verderblichen Zuständen — und das waren sie vielfach — ein definitives Ende zu machen war Papst Gregor VII nach nur schwächeren Anläufen seiner Vorgänger, Leos IX, Nikolaus' II und Alexanders II Willens und Manns genug. Auf den römischen Fastensynoden von 1075[5]), 1078, 1080 und auf der Novembersynode von 1078 forderte er freie Wahl der Bischöfe

1) Ep. l. I, n. 13. Migne, Patrol. lat. CXXXXIV, 219.

2) Libelli de lite I, 100 sqq.

3) L. III, c. 12. p. 212.

4) L. III, c. 16. p. 218.

5) Um die Fixierung der auf den Synoden von 1075 ff. erlassenen Gesetze haben sich verdient gemacht: W. Giesebrecht, Die Gesetzgebung der römischen Kirche zur Zeit Gregors VII. Münchner Histor. Jahrbuch 1866, 126 ff. und O. Meltzer, Papst Gregor VII. und die Bischofswahlen. 2. Aufl. 1876. 203 ff.

durch Klerus und Volk unter Zustimmung des Metropoliten oder des Papstes. Verboten wurde alle und jede Laieninvestitur mit jeder Art von Kirchen. Die vollzogenen Investituren wurden für nichtig erklärt und den investierenden Laien wie den investierten Klerikern wurde der Bann- und Verlust ihrer Stellung angedroht. Weiterhin sollte jeder Laie die von Fürsten oder geistlichen Würdenträgern als Lehen empfangenen kirchlichen Güter sowie etwa übertragene Zehnten bei Strafe des Bannes zurückerstatten. Endlich sollte der Verkauf oder die lehensmäßige Vergabung von Kirchengut durch die Bischöfe an die Zustimmung des Metropoliten oder des Papstes gebunden sein, je nachdem der Bischof vom einen oder anderen geweiht worden war.

Ueber diese Gesetze sind die Nachfolger Gregors nicht hinausgeschritten. Sie konnten es auch nicht. Denn sie bedeuteten nichts Geringeres, als den fast völligen Umsturz der bestehenden kirchenpolitischen Verhältnisse. Der König, der bisher den Bischof einfach ernannte, war jetzt hievon vollständig abgedrängt. An seiner Stelle wählte nun unter Führung des Metropoliten Klerus und Volk seinen Oberhirten. Die Laieninvestitur war vollständig unmöglich gemacht. Da sie aber zugleich mit dem Treueid und der Mannschaft das bisher alleinige Mittel war, um die Verfügung über den ganzen bischöflichen Besitz zu gewinnen, so bedeutete der Verlust der Investitur die völlige Weggabe und Ueberlassung alles kirchlichen Eigentums und aller kirchlichen Nutzungen von seiten der Laien an die Kirche selbst. Die Eigenkirchenidee war so zu Grabe getragen[1]). Das den Bischöfen seit Jahrhunderten von den Königen zugewiesene Reichsgut sollte diesen mit einem Schlage entzogen werden, — ein so gewaltiger Ein-

1) U. Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich germanischen Kirchenrechts. Antrittsvorlesung. 1895. 32 ff.

griff in die Rechte anderer, daß nach den Worten des in unserer Frage wohlbewanderten Forschers Julius Ficker er „wohl nur mit neueren Maßregeln sich vergleichen läßt, durch welche das bisher anerkannte Eigentum der Kirche beseitigt und alles Kirchengut für Staatseigentum erklärt wurde[1]). Aufhören sollten damit auch alle Leistungen der geistlichen Fürsten an König und Reich. Weggenommen sollten werden die bisherigen Hauptstützen des Königtums gegenüber von äußeren und inneren Feinden. Eventuell war noch deren Vermehrung durch die neuen, ganz selbständig gewordenen geistlichen Territorialherrn zu befürchten. So war die Investiturfrage im letzten Grunde eine Frage nach dem Kirchengut, eine Finanz-, Besitz- und Machtfrage.

Erklärlich ist daher der mit allen Mitteln physischer Gewalt durch ein halbes Jahrhundert hin geleistete Widerstand der weltlichen Machthaber, speziell des deutschen Königs, gegen diese Gesetze. Erklärlich ist auch der heftige litterarische Streit um diese brennenden, tiefeinschneidenden Tagesfragen. Dabei nahm man entsprechend der damaligen, bereits scholastisch angehauchten wissenschaftlichen Methode seine Zuflucht weniger zu eigentlich historischen Beweisen, als zu auf dem Naturrecht und der Offenbarung konstruierten Schlüssen. Doch sah man von geschichtlichen Thatsachen keineswegs ab, die freilich manchmal sehr zweifelhafter Natur waren, ja noch mehr als das, wie in unserem Fall die Konstantinische Schenkung.

In Verteidigung des bisherigen Zustandes beriefen sich die königlich gesinnten Publizisten auf das Herkommen[2]), sodann auf den geistlichen Charakter des Königs als eines

1) Ueber das Eigentum des Reiches am Reichskirchengut. Sitzungsberichte d. phil.-hist. Klasse d. kais. Akad. S. 96 d. Wissenschaften zu Wien. 1872. LXXII, 55 ff. 381 ff. (Auch separat). S. 135 (Abdruck).

2) K. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. 1894. 478, 507, 514 ff., 519, 526 f.

Geſalbten [1]). Beſonders aber machten ſie darauf aufmerkſam, daß das fragliche Kirchengut doch alles von den Fürſten ſtamme. Wido von Osnabrück weiſt darauf hin, daß Konſtantin der Große der Kirche eingeräumt habe, Eigentum zu beſitzen und daß dieſelbe durch die Schenkungen der Kaiſer groß geworden ſei [2]). Im Tractatus de investitura wird bemerkt, daß ſeit Konſtantin die römiſchen und andere Kirchen durch Könige, Kaiſer und vornehme Laien bereichert worden ſeien [3]). Als der durchſchlagendſte Beweis aber für die Behauptung, daß das Kirchengut alles von den weltlichen Herrſchern ſtamme, bot ſich die Donatio Constantini. Auf ſie weiſen hin Hugo von Fleury [4]) und noch beſtimmter Gregor von Catina, Mönch des Kloſters Farfa [5]).

Die Folgerungen hieraus aber waren die. Wido von Osnabrück ſagt, daß um dieſer Schenkungen willen die Kaiſer Anteil an der Papſtwahl gehabt hätten bis zur Zeit Hildebrands. Wenn er dann die Anwendung nicht ſpeziell auf die Biſchofswahlen und die Inveſtitur macht, ſo lag ſie doch auf der Hand [6]). Gregor von Catina aber fährt im direkten Anſchluß an ſeinen Bericht von der Donatio wörtlich alſo fort: „Aus dieſen Worten können wir zuverſichtlich und gut katholiſch ableiten, daß, wenn Konſtantin, der irdiſche Herrſcher, dem Papſte mit eigenen Händen die kaiſerliche Krone (imperiale frigium) aufs Haupt ſetzte und ſich nicht ſcheute, das zu thun, vielmehr das aus gnädiger und getreuer

---

1) Ebenda 481, 506, 520, 526.

2) De controversia inter Hildebrandum et Henricum imperatorem. Libelli I, 463.

3) Libelli I, 499.

4) Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate. L. II c. 2. Libelli II, 486.

5) Orthodoxa defensio imperialis c. 4. Libelli II, 537.

6) Mirbt 480 f.

Hingabe vollzog, und wenn der Papst solches annahm, es dem rechtgläubigen Kaiser nicht verboten sein kann, die Bischöfe und die Prälaten der Kirche, die doch sicher unter dem Papste stehen, durch Uebergabe von Ring und Stab in ihre Hände zu belehnen[1]." Und der gleiche Gedankengang findet sich bei Hugo von Fleury[2]).

Demgegenüber behaupteten die Gregorianer, daß die Laieninvestitur Simonie und, hartnäckig gegen die kirchlichen Gesetze festgehalten, Häresie sei. Sie gehe gegen die alten kirchlichen Wahlgesetze. In ihr liege eine Umkehrung des gottgewollten Verhältnisses von Kirche und Staat, Klerikern und Laien. Sie führe zum sittlichen Verderben des so abhängig gewordenen Klerus und zur Verschleuderung des Kirchenguts[3]). Besonders aber beriefen auch sie sich, wie Humbert[4]), Bonizo von Sutri[5]), Rangerius von Lucca[6]) und Placidus von Nonantula[7]) auf die Schenkungen von Königen und Kaisern und zwar in erster Linie auch auf die Gaben Konstantins. So berichten Humbert und Placidus gleichmäßig, daß der gottesfürchtige Mann als der erste unter den römischen Kaisern offen das Christentum angenommen, und daß er nicht bloß den Bewohnern seines weltumspannenden Reiches die Freiheit, Christen zu werden, sondern auch, Kirchen zu bauen und ihnen Güter zu schenken gewährt habe. Endlich habe dieser Kaiser unermeßliche Geschenke und

---

1) Libelli II, 537.

2) Mirbt 514 f. Aehnliche Schlußfolgerung zeigt sich noch später; vgl. Döllinger-Friedrich, Papstfabeln 101, 106.

3) Mirbt 463 ff., 482 ff., 508 ff., 512 ff., 523 f., 529.

4) Libri tres adversus simoniacos. L. III, c. 8. Libelli I, 207.

5) Liber ad amicum. L. II. Libelli I, 574.

6) Liber de annulo et baculo. Vers. 875 sqq. Libelli II, 527.

7) Liber de honore ecclesiae c. 6, 50, 58, 118. Libelli II, 577, 589, 593, 624 ff.

den Kirchenschatz des Tempels des vornehmsten Bischofssitzes, nämlich des Apostelfürsten Petrus begründet, so daß er zuletzt die kaiserliche Residenz, welche die römischen Kaiser bisher innegehabt, verließ und sie dem hl. Petrus und seinen bischöflichen Nachfolgern zu Nutz und Frommen überließ [1]). Die Folgerung aber, welche die Gregorianer aus dieser Thatsache zogen, war eine gerade entgegengesetzte von der der Königlichen, dahingehend, daß diese kirchlichen Güter, aus der Gewalt der weltlichen Herrn entlassen, Eigentum Christi geworden seien. Daher habe die Uebertragung von Kirchengut, die Investitur durch Christus zu erfolgen, d. h. durch dessen Stellvertreter, einen Priester, näherhin an den Bischof durch den Metropoliten. So besonders Placidus von Nonantula.

Am eifrigsten aber suchten die Anhänger Gregors den von den Königlichen aus der eigentlichen Donatio Constantini gezogenen Schlüssen zu entgehen und entgegengesetzte daraus zu ziehen.

---

1) „Denique idem praefatus princeps donaria immensa et fabricam templi primae sedis beati Petri, principis apostolorum, instituit, adeo, ut sedem imperialem, quam Romani principes praesiderant, relinqueret et [sedi] beati Petri suisque praesulibus profuturum concederet.“ Es hat nicht gefehlt, daß man an dieser Stelle einen Gebrauch der Donatio sah; H. Halfmann, Kardinal Humbert. Sein Leben und seine Werke. Gött. Diss. 1882. 37. In Wirklichkeit aber stammt dieselbe ad verbum aus dem von Pseudoisidor selbst verfaßten Tractatus de primitiva ecclesia et synodo Nicaena; P. Hinschius Decretales Pseudoisidorianae et capitula Angilramni. 1868. 246, LXXXIII. Der Traktat gehört zu einer Reihe von apokryphen Stücken, die dem zweiten Teil der Pseudoisidoriana vorangehen und worunter sich auch die Donatio Constantini befindet. Da aber der Tractatus de primitiva ecclesia in diesem Passus sicher auf der ihm unmittelbar folgenden Donatio Constantini beruht, so haben Humbert und Placidus von Nonantula diese letztere hier wenigstens indirekt benützt; Hinschius l. c. 248; Martens, Die falsche Generalkonzession 32 f.

Petrus Damiani begründet in seiner Disceptatio synodalis die Forderung, daß die Papstwahl von königlichem Einfluß frei sein müsse unter anderem damit, daß Konstantin dem Papst Sylvester den Lateran, die bisher kaiserliche Residenz und die Herrschaft über Italien überlassen, so daß der Kaiser in Rom keine Macht mehr habe[1]). Doch handelt Petrus hier nur von der Papstwahl. Da wo er ex professo von der Laieninvestitur spricht, wie in der bereits erwähnten Widerlegung zweier Kapläne des Herzogs Gottfried von Tuscien, thut er der Konstantinischen Schenkung keine Erwähnung[2]).

1) Libelli I, 80.

2) Oben S. 92. Mirbt S. 470 läßt in Anlehnung an F. Neukirch, Das Leben des Petrus Damiani, 1875, 71 f., Peter die königliche Investitur zu milde beurteilen.

Bei der nach dem Vortrag eröffneten Diskussion erbat sich Prof. Dr. Grauert Aufschluß darüber, wie sich diese Anschauung von der Berechtigung des Kaisers zur Besetzung des päpstlichen Stuhles bezw. von der Nichtberechtigung dazu infolge der Donatio Constantini, wie solches in entgegengesetzter Weise im königlichen und päpstlichen Lager aus der Schenkung deduziert wurde, zum römischen Patriziat des deutschen Königs und den daraus folgenden Rechten in der Papstwahl verhalte, näherhin wie Petrus Damiani die beiden Gedankengänge aus der Donatio und dem Patriziat vereinige?

Ich glaubte nun zunächst die Bedeutung des römischen Patriziats für die Besetzung des päpstlichen Stuhles überhaupt in Abrede stellen zu dürfen, wie denn auch fast keiner der zeitgenössischen Schriftsteller in dem unmittelbaren Zusammenhang mit der Donatio des Patriziats Erwähnung thut, und wie dieser nach Erlaß des sogenannten Königsparagraphen im Papstwahldekret Nikolaus II seine Bedeutung vollends vollständig verlieren mußte. Dabei bin ich in Uebereinstimmung mit Martens, Die Besetzung des päpstl. Stuhles unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV. 1887, 49, der sagt, daß der Patriziat Heinrichs III von 1046 eine bedeutungslose politische Titulatur war und keinerlei kirchliche oder kirchenpolitische Befugnisse mit sich brachte. Ebenso sagt Niehues, Commentatio historica de imperatoris Heinrici III patriciatu Romano, Beilage z. Index lectionum Academiae Monasteriensis, Sommersemester 1897 und Wintersemester 1897/98 II, 24, daß der Patriziat als solcher mit den unmittelbar zur Wiederbesetzung des päpstlichen Stuhles

Rangerius, Bischof von Lucca, wirft, nachdem er in seinem Streitpoem: De annulo et baculo, entstanden c. 1110, Vers 1070 ff. die Donatio beinahe ad verbum nach dem Urtext besungen, der Reihe nach die Fragen auf: Hat Konstantin dem Papste also nicht Rom gegeben? Hat er ihm nicht eingeräumt, daß sonst niemand in Rom regiere? Hat er ihm nicht gewährt, die Krone und das Szepter (palmam)

notwendigen oder dahingehörenden Verrichtungen nichts zu schaffen hatte; da sei nur die Kaiserwürde Heinrichs in Betracht gekommen.

Was aber speziell Petrus Damiani anbelangt, so stehen zwar mit der angeführten Aeußerung die folgenden, ebenfalls in der Disceptatio synodalis befindlichen im Gegensatz: „Sed esto, quod nunc regia celsitudo ex consuetudine principum hoc sibimet allegare non possit; verumtamen tu hoc negare non potes, quod pater domini mei regis, piae memoriae Henricus imperator, factus est patricius Romanorum, a quibus etiam accepit in electione semper ordinandi pontificis principatum", auf welche wie nur immer zu deutende Aeußerung des advocatus regius (Martens a. a. O. 48, Riehues II, 31 f. Grauert, Hist. Jahrbuch I (1880), 572 f.) der Verteidiger der päpstlichen Ansprüche gar antwortet: „Privilegium invictissimo regi nostro ipsi quoque defendimus et ut semper plenum illibatumque possideat, vehementer optamus". Allein Grauert führt a. a. O. noch weitere Widersprüche der Disceptatio synodalis an und schließt: „Wir können somit aus der Disceptatio synodalis eine ganze Musterkarte von Ansichten über das Recht des Königs zusammenstellen. Das eine Mal soll er nach der Wahl, aber vor der Inthronisation zustimmen; das andere Mal vor der Wahl die in Rom aufgestellten Kandidaten genehmigen; endlich selber den Kandidaten designieren. Das dürfte genügen; in dieser Frage werden wir auf das Zeugnis des Petrus Domiani fernerhin verzichten müssen (S. 574)". Demgemäß können auch wir in diesem Punkt von Petrus absehen. Was aber die übrigen Publizisten des Investiturstreites betrifft, so konnte bei den Regalisten der römische Patriziat ihre Folgerungen aus der Konstantinischen Schenkung nur verstärken. Der allein noch anzuführende päpstliche Bonizo aber bezeichnete den Patriziat als Tyrannis, die dem Besitzer keinerlei Rechte auf die Wiederbesetzung des päpstlichen Stuhles verleihe (Martens a. a. O. 50 ff.; Riehues II, 36 ff.). Dafür war für ihn die von Grauert aufgeworfene Frage gelöst, für deren ergänzende Anregung ich dem trefflichen Kenner der Papstwahlen anmit bestens danke.

nach Belieben durch die Stadt zu tragen? Ist er daher nicht der vornehmste aller Könige und alleiniger Machthaber auf Erden[1])? Hat er ihm etwa Kleid und Szepter gegeben, zum Zeichen, daß er sein Vasalle sei[2])? Darauf geht Rangerius zu der Thatsache über, daß Konstantin der Kirche zwar die geistliche Gerichtsbarkeit gewährt, bemerkt aber dazu, daß die Päpste z. B. Kornelius und Cyprian (!) schon vorher Gesetze gegeben und Recht gesprochen hätten, daß viele derselben ihr Leben für die Kirche hingegeben.

Ergo libertas, quae dicitur ecclesiarum,
Non habet a quoquam principe principium.
(v. 1129 sq.)

Sein Elaborat aber schließt er wie er begonnen, mit den Versen (1159 f.):

Annulus et baculus duo sunt sacra signa, nec ullo
De laici manibus suscipienda modo. —

Das liest sich nun in diesem auf die Donatio bezüglichen Passus wie eine direkte Antwort an Gregor von Catina. Jener hat aus der Donatio gefolgert, daß der Kaiser sogar den Papst investiert habe, um wie vielmehr die Bischöfe[3]). Rangerius aber sagt, daß bei der Natur der Konstantinischen Schenkung, durch welche der

1) Es muß doch wohl auch V. 1111 heißen: Numquid non etc., wie in den unmittelbar vorausgehenden Distichen.

2) Numquid vel vestem vel lignum praebuit illi,
Per quod sciretur subditus esse sibi? (v. 1114 sq.).

Der Herausgeber F. Sackur meint, es sei statt lignum i. e. sceptrum vielleicht: signum zu lesen. Ich glaube nicht. Zu „vestem" vgl. die Ausführungen von H. Grauert, Das Dekret Nikolaus II von 1059 im Hist. Jahrb. 1880 I, 549 ff.

3) Gregor von Catina schrieb freilich nach Rangerius, Mirbt 74 ff. Aber er brachte in der Luft liegende Ideen und das Tagesgespräch auf königlicher Seite zum schriftlichen Ausdruck.

Papst der mächtigste Herrscher der Erde geworden sei, beim Papst von Investitur durch den Kaiser und Vasallität keine Rede mehr sein könne. So auch nicht bei den Bischöfen. Auch die Freiheit der Kirche, geschenkt durch Christus und das Blut der Martyrer erworben, streite dagegen.

Der gleiche Gedankengang scheint mir in folgenden vorzuliegen. Gerhoh von Reichersberg berichtet in seinem im Frühjahr 1162 verfaßten Werk De investigatione Antichristi L. I, c. 27 über die im Herbste 1119 zwischen dem neuen Papst Kalixt II und Heinrich V zu Straßburg, Mouzon und auf der Synode von Reims stattgehabten Verhandlungen über die Investitur, daß Papst Gelasius [1]) Heinrich väterlich aufgefordert habe, freie Bischofswahl zu gestatten. Darauf habe Heinrich geantwortet: entweder ziehe er alle Regalien zurück, oder es bleibe beim alten. Wolle die Kirche ganz freie Bischofswahl, so solle sie dem Reich das Seinige zurückstellen. Darauf erwiderten die aus den Regalien reich gewordenen Bischöfe, daß die Bischofswahl nach den Kanonen ganz frei sein müsse, daß es aber nicht billig sei, daß die Kirche um dessentwillen die königlichen Reichtümer und Ehren verliere, die ihr durch die Freigebigkeit der Könige geschenkt worden seien. Vielmehr sei es billig, daß die Martyrer, wie sie von den heidnischen Königen Qual und Schmach erduldet hätten, jetzt dafür von den Königen geehrt und verherrlicht würden.

1) Gerhoh irrt hier. Nicht Gelasius, sondern Kalixt II feierte im Oktober 1119 eine Synode von Reims — und von dieser redet Gerhoh unzweifelhaft. Ueber Gerhohs Stellung zur Investiturfrage vgl. W. Ribbeck, G. v. R. und seine Ideen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, Forschungen zur deutschen Geschichte. 1884. XXIV, 61 ff., und H. Grisar, Die Investiturfrage nach ungedruckten Schriften G. v. R., Zeitschrift für kath. Theologie. 1885. IX, 536 ff. Daß G. an die Donatio glaubte siehe oben S. 90, A. 4.

Ein Vorbild hiefür sei der ägyptische Joseph Die Kirche habe nicht aufgehört, die Freundin und Geliebte Christi zu sein, weil sie auf die Wagen Pharaos gekommen, so wenig als Joseph deswegen aufgehört habe, bei Gott und den Menschen beliebt zu sein[1]). So habe auch der Papst Sylvester nicht aufgehört, bei Gott und den Menschen ein angenehmer Hoherpriester zu sein, weil ihn der Kaiser Konstantin auf ein königliches Pferd und den königlichen Thron setzte und ihn überdies mit anderen königlichen Auszeichnungen ehrte, bis zu dem Grade, daß er ihm selbst das officium stratoris durch die ganze Stadt leistete. Vielmehr sei das Gedächtnis dieser beiden bis heute im Segen und müsse das auch in Zukunft bleiben. Dem fügten sie bei: Es gelte von der Kirche was von Christus. Wie bei Christus, so gebe es auch bei der Kirche Leidens und- Ruhmesperioden. Leidens- und Verfolgungszeiten seien es für die Kirche gewesen, als durch die grausamen Edikte der römischen Kaiser das Blut der Martyrer vergossen wurde bis zur Zeit des frommen Kaisers Konstantin. Bis dahin sei die Kirche nur bei Gott in Ehren gewesen, nicht aber bei den Menschen. Von da aber habe sie angefangen, Ruhm und Würden und königliche Reichtümer zu besitzen und in Ehren zu sein nicht bloß bei Gott, sondern auch bei den Menschen, indem die Könige und die höchsten Herrschaften anfiengen, sich huldvoll zu ihr zu neigen und die Gräber der Heiligen für die frühere Schmach mit Kirchen und Gütern großartig zu verherrlichen, wobei der Kirche auch gewisse königliche Ehren zu teil wurden. . . . Es sei also, wie schon die alttestamentlichen Vorbilder, der ägyp-

1) Das der kurze Sinn der etwas mystisch angehauchten Beweisführung in dieser Stelle. Gerhoh gießt hier offenbar vom Seinen in die Reden der Bischöfe, wie er auch am Schluß bemerkt: „Haec et his similia, quae in illa contentione hinc inde ad alterius utriusque partis confirmationem vel infirmationem dicta sunt vel dici potuerunt etc.“ Libelli III, 337.

tische Joseph, die drei Jünglinge im Feuerofen und Daniel bewiesen, würdig und recht, daß die Kirche zum Lohn für die früheren Leiden und Schmach nicht bloß den nötigen Unterhalt empfange, sondern überdies mit königlichen Ehren und Reichtümern und Auszeichnungen geschmückt sei[1]). — Da ist m. E. der ganz gleiche Gedankengang und zwar noch kompleter wie bei Rangerius. Die Bischofswahl muß freigegeben werden. Aber deswegen dürfen den Kirchen die Regalien nicht genommen werden. Sie sind als unveränderlich den Martyrern und Heiligen geschenkt. Die Bischofswahl muß trotz dieser Schenkungen oder gerade wegen dieser Schenkungen so frei werden, wie es die Papstwahl jetzt ist trotz der Konstantinischen Schenkung oder eben wegen derselben. Faßt man also die von den Gregorianern auf die Donatio Constantini hinsichtlich der Investitur aufgebaute Gedankenfolge zusammen, so folgern sie im genauen Gegensatz zu den Königlichen zunächst aus ihr die Freiheit der Papstwahl von jedem weltlichen Einfluß und von jeder Regalienverleihung. Die Papstwahl aber ist ihnen prototypisch für die Bischofswahl[2]). Der Schluß lag nun auf der Hand.

1) Dieser Bericht Gerhohs ist allen Darstellern der Verhandlungen des Herbstes 1119 gleichmäßig entgangen, vgl. K. Stutz, Zur Kritik der Investiturverhandlungen im Jahre 1119, Forschungen zur deutschen Geschichte. 1878. XVIII, 233 ff.; Hefele-Knöpfler, Konziliengeschichte. 2. Aufl. Bd. IV (1886), S. 316 ff. M. Maurer, Papst Kalixt II. 1 B., 2. T. (1889), 73 ff. W. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit. Bd. III (5. Aufl. 1890), S. 914 ff. U. Robert, Histoire du pape Calixt II. 1891. 62 ff. J. Haller, Die Verhandlungen von Mouzon (1119). Zur Vorgeschichte des Wormser Konkordats. Neue Heidelberger Jahrbücher. 1892. II, 147 ff. Hauck 3. T. 2. H. (1896) 909 ff. Welche Quellen Gerhoh für seinen vierzig Jahre nachher geschriebenen Bericht hier benützte, ist nicht zu sagen. Jedenfalls reden die Bischöfe stark in seiner Weise.

2) Auch später entwickelte sich die Bischofswahl analog der Papstwahl. Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle

Wie die Publizisten, so machten auch die Kanonisten der gregorianischen Periode von der Schenkung Konstantins den ausgiebigsten Gebrauch. Oder richtiger können wir sagen, die Publizisten machten deswegen so ausgiebigen Gebrauch vom Constitutum Constantini, weil die ihnen zur Vorlage dienenden Kanonisten sich derselben fleißig bedienten, wenn sich auch nicht erweisen läßt, daß das bei letzteren ausdrücklich gerade im Hinblick auf die Investitur geschah. Das ist um so leichter erklärlich, als viele der damaligen Schriftsteller beides zugleich waren z. B. Anselm von Lucca, Deusdedit, Bonnizo von Sutri, Gregor von Catina[1]), Ivo von Chartres. Leider sind wir über die Kanonisten zwischen Pseudoisidor und Gratian verhältnismäßig noch recht schlecht unterrichtet und zwar speziell über die sogenannten Gregorianer d. h. die zeitgenössischen Kanonisten Gregors VII, welche dessen Tendenzen und die Rechte der römischen Kirche verfochten. Und doch kann ohne genaue Kenntnis derselben und ihre Wirkung kein nach allen Seiten hin gesichertes Urteil über diese Zeit abgegeben werden. So gerade auch nicht über die ganze Masse der von den damaligen Kanonensammlungen abhängigen publizistischen Schriften dieser Zeit, die wir in den Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculi XI et XII so schön gesammelt besitzen. Auf diese große Lücke hat P. Fournier schon auf dem Kongreß zu Brüssel 1894 hingewiesen und Ratschläge gegeben, wie sie auszufüllen[2]). Am meisten hat er selbst hierin seitdem

S. 139, A. 3. K. Müller, Kirchengeschichte. 1892. I, 512. F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1897 ff. I, 38.

1) Daß Gregor von Catina, der Verfasser der Orthodoxa defensio imperialis, auch der Verfasser einer Kanonensammlung ist, bewies P. Fournier, La collezione canonica del regesto di Farfa, Archivio della R. società Romana di storia patria. 1894. XVII, 285 ff.

2) De l'étude des collections canoniques du IXe au XIIe siècle. Compte rendu du Congrès internat. des cathol. sect.

geleistet[1]). Und allem nach darf man hoffen, daß er, der wie kein anderer dazu befähigt ist, die noch klaffende Lücke in der Quellen- und Litteraturgeschichte des Kirchenrechts zwischen Maaßen und Schulte ausfüllen wird.

Man findet nun — ohne daß die Aufzählung beim dermaligen Stand der Forschung erschöpfend sein könnte — die Konstantinische Schenkung in der Kanonensammlung des Anselm von Lucca[2]), des Deusdedit[3]), in dem nicht lange nach dem Tod Gregors VII entstandenen Liber Tarraconensis[4]), in den drei dem gemäßigten Ivo von Chartres bezw. dessen Kreis zugehörigen Sammlungen, nämlich der Collectio trium partium[5]), dem De-

1) Zu verzeichnen sind außer der in der vorletzten Anmerkung erwähnten Arbeit Fourniers als weitere: Le premier manuel canonique de la reforme du XIe siècle. Mélanges d'archéol. et d'histoire. 1894. XIV, 147 ff.; Une collection canonique italienne du commencement du XIIe siècle. Annales de l'enseigement supérieur de Grenoble. 1894. t. VI, n. 3. Le Liber Tarraconensis. Mélanges. J. Havet. 1895. 259 ff. Notice sur le Ms. 137 de l'école de médecine de Montpellier. Annales de Grenoble. 1897. t. IX, n. 2. Un groupe de recueils canoniques inédits du Xe siècle. Annales de Grenoble. 1899. t. XI, n. 2. De l'influence de la collection irlandaise sur la formation des collections canoniques. Nouvelle Revue historique de droit français et etranger. 1899. XXIII, 27 ff. — Sicherem Vernehmen nach wird V. Wolf v. Glanvell die Kanonensammlung des Deusdedit im Auftrag der Savignykommission der Kais. Akadem. d. Wissensch. in Wien herausgegeben.

2) L. IV, c. 33. A. Mai, Spicilegium Romanum VI (1841), 339. Mai giebt nur die Kapitelrubriken.

3) L. IV, c. 1. Ed. P. Martinucci 1869. 343 sqq.

4) L. VI, c. 33. A. Augustinus, De emendatione Gratiani dialogorum libri duo, L. I, dial. 6, in A. Gallandius, De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge. Moguntiaci. 1790. II, 261 (in Collect. praestantiorum operum ius can. illustr. t. XVI). Fournier, Le Lib. Tarrac. Mélanges J. Havet. 1895. 279 s.

5) P. I, c. 31. A. Theiner, Disquisitiones criticae in praecipuas canonum et decretalium collectiones. 1836. Appendix II, 68

fret[1]) und der Panormie[2]), und endlich in der von Ivos Arbeiten abhängigen Collectio Caesaraugustana[3]).

Daß aber die Gregorianer bei Aufnahme des Constitutum Constantini in ihre Kanonenſammlungen Bezug gerade auf die Inveſtitur genommen hätten, oder zu dieſer Aufnahme eben durch den Inveſtiturſtreit veranlaßt worden wären läßt ſich beſtimmt nicht ſagen. Sie ſteht im allgemeinen unter Überſchriften wie: De auctoritate privilegiorum (Anſelm); De libertate ecclesiae et rerum eius et cleri (Deusdedit[4]); De primatu Romanae ecclesiae (Ivo). Auch nehmen gerade Anſelm und Deusdedit in ihren publiziſtiſchen Schriften keinen ausdrücklichen Bezug auf die Schenkung, ſo ſehr ſonſt dieſe zwei Autoren geeignet ſind, das Verhältnis zwiſchen dem kanoniſtiſchen und publiziſtiſchen Schriftenkreis jener Zeit zu illuſtrieren. Und es war ſo vorteilhafter. Kanonen, die nicht ſchon von vornherein eine beſtimmte Zweckbeziehung an ſich trugen, ließen ſich nach den verſchiedenſten Richtungen hin verwenden. Keiner aber mehr als die Konſtantiniſche Schenkung. An ihr vielleicht am meiſten kam Petrus Damiani zur Einſicht, „in ecclesiasticis causis quantum Romanae ecclesiae nosse

s. v. ex testamento. Fournier, Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres. Bibliothèque de l'École des chartes. 1896. LVII, 654.

1) L. V, c. 49. Migne, Patrol. lat. CLIX, 341 sq.

2) L. IV, c. 1. Migne CLIX, 1181 sq.

3) L. II, c. 72. Augustinus, De emendatione etc. in A Gallandius l. c. II, 261. — Wie weit Bonizo als Kanoniſt die Schenkung verwertet kann auf Grund von Mai, Nova bibliotheca patrum t. VII (1854), p. 3, p. 39 nicht geſagt werden; ebenſowenig bei dem Polycarpus (L. I. c. 19) des Kardinals Gregor auf Grund von Theiner, Disquisitiones 343.

4) In der Vorrede bemerkt Deusdedit: »Quia vero saeculi potestas Dei ecclesiam sibi subiugare nititur, libertas ipsius et cleri et rerum eius tertio et maxime quarto libro evidenter ostenditur“. Ed. Martinucci 2 sq.

privilegium valeat", nachdem er früher eine Aufforderung des viel weiter blickenden Hildebrand, eine Sammlung der speziellen Rechte des Apostolischen Stuhles zu machen, in den Wind geschlagen hatte[1]).

Noch bleibt die Frage, ob die Päpste von der Konstantinischen Schenkung im Investiturstreit Gebrauch gemacht haben. Es lag so nahe — wie später im Kampf mit den Staufen von Gregor IX und Innocenz IV wirklich so geschlossen wurde[2]) —, zu sagen, daß durch diese Schenkung aller irdische Besitz in letzter Hand den Päpsten überwiesen worden sei, also auch das Obereigentum über die mit den bischöflichen Stühlen verbundenen Regalien. Und das lag um so näher, als die Päpste damals auf Grund der Schenkung anfiengen, über Unteritalien, Spanien und Korsika wie über ihr Eigentum zu verfügen[3]). Doch nichts von alledem.

Diese Thatsache allein schon ist m. E. genügend, um eine namentlich von Ficker[4]) und Meltzer[5]) aufgestellte und von anderen[6]) acceptierte Hypothese zu stürzen. Ficker und im Anschluß an ihn Meltzer gehen von der Frage aus, was, nachdem Gregor VII die Laien von der Investitur und damit auch von jeder thatsächlichen Verfügung über das Kirchengut,

1) Petri Damiani Opp. ed. Caietanus III, 76.

2) Theol. Qschft. 1898. LXXX, 76 f.

3) Oben S. 90.

4) Über das Eigentum des Reiches u. s. w. 154 ff.

5) Papst Gregor VII 44,51, 59 f., 91 ff., 114 f., 126, 149 f., 153 f., 164 f., 183 ff.

6) F. Maaßen, Neun Kapitel über freie Kirche 1876. 168 ff. K. Müller, Kirchengeschichte. 1892 f. 444. Mirbt 502 f., 537 ff. Letzterer bleibt sich aber nicht ganz gleich. Gregor VII schreibt er das Streben zu, an Stelle des Königs zu treten und die Oberlehensherrlichkeit über das Kirchengut zu erreichen (502 f.); dann wieder läßt er im Anschluß an E. Bernheim, Zur Geschichte des Wormser Konkordats, S. 3, A. 7, nur die Verfügung über das Kirchengut, nicht das Obereigentumsrecht die Streitfrage sein.

näherhin über das vom Reich an die Biſchöfe gegebene Gut, über die Regalien, ausgeſchloſſen hatte, mit dieſem geſchehen, wem es wie überhaupt alles Kirchengut von da ab zugehören ſollte? Sie ſagen dann weiter, daß Gregor hierüber thatſächlich und, wie Meltzer und Mirbt meint, ſchlauer Weiſe nichts beſtimmt habe. In Wirklichkeit aber habe es ſich analog dem bereits beſtehenden päpſtlichen Obereigentum über viele Klöſter um die Vernichtung des königlichen Obereigentums am Reichskirchengute und die Übertragung desſelben auf die römiſche Kirche oder den Papſt gehandelt. Hildebrand habe ſich im Anſchluß an das Syſtem der Zeit mit der Idee getragen, „der feudalen Geſtaltung des Reiches eine feudal-hierarchiſche Univerſalmonarchie entgegenzuſtellen“ [1]).

Allein dieſe Aufſtellung wurde von verſchiedenen Geſichtspunkten aus zurückgewieſen. So tadelt Waitz, daß Ficker hiebei gar nicht mehr unterſcheide zwiſchen dem Allodial- und dem Feudalbeſitz der Bistümer und daß an der rechtlich anders geſtalteten Lage des erſteren ſeine Theſe ſcheitere [2]). Hinſchius aber glaubt, daß es Gregor nur darum zu thun geweſen ſei, die Biſchofswahl in ſeine Hand zu bekommen. Dann ſtand die bedeutende Macht, welche die geiſtlichen Reichsfürſten beſaßen, auch vollkommen zur Verfügung des päpſtlichen Stuhles [3]). Nach dem Vorausgegangenen kann ich die Fickerſche Theſe ebenfalls nur abweiſen. Poſitiv nämlich ſpricht Gregor und ſeine Nachfolger immer von den Gütern der Kirchen, nicht von ihren (der Päpſte) Gütern [4]). Negativ — Gregor VII und ſeine

1) Ficker 155.

2) Deutſche Verfaſſungsgeſchichte Bd. 7 (1876), 194 ff.; Göttingiſche gelehrte Anzeigen 1873. I, 821 ff. Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht. 7. Aufl. 1886. S. 1294, A. 8. E. Friedberg, Kirchenrecht. 4. Aufl. 1895. S. 315, A. 12.

3) Kirchenrecht, II (1878) S. 546, 568.

4) Reg. Greg. VII L. I, n. 7. L. VI, n. 5 b; n. 23. P. Imbart

Nachfolger berufen sich während des ganzen Investiturstreits in Sachen der Investitur nie auf die Donatio Constantini, die doch der Locus classicus gewesen wäre für den Beweis, daß dem Papst das Obereigentum an allem Kirchengut und damit auch an dem in Frage stehenden Reichskirchengut zukomme.

Ebensowenig haben die päpstlichen Publizisten und Kanonisten auf wohlfeile Weise aus der Konstantinischen Schenkung direkt die alleinige Berechtigung des kirchlichen Oberen zur Investitur dargethan. Vielmehr erschlossen erstere daraus zunächst die Freiheit der Papstwahl und aus dieser per analogiam die der Bischofswahl und die Freiheit von der königlichen Investitur. Umgekehrt bewiesen die Königlichen aus dieser Schenkung die Investitur Sylvesters und des Papstes durch den Kaiser und damit die Berechtigung desselben zur bischöflichen. Sollte man schließlich sich finden — und man fand sich im Wormser Konkordat — so mußte man auf beiden Seiten vor allem von der Konstantinischen Schenkung absehen [1]).

4.

Gelasius I und der Primat.

Von Stadtpfarrer Dr. Rohr in Geislingen a/St.

Eine Untersuchung darüber, wie ein Papst um die Wende des fünften Jahrhunderts über den Primat gedacht, ist an sich eine überflüssige Arbeit. Die Oberherrlichkeit des römi-

---

de la Tour, Les élections épiscopales dans l'église de France du IXe au XIIe siècle. 1891. 410—415.

1) Wie die Meinungen sich allmälig klärten: Bernheim 1 ff. Hinschius II, 552 ff.; Mirbt 530 ff.; Hauck III, 906 ff.

schen Stuhles war im voraufgegangenen Jahrhundert so ziemlich allseitig anerkannt und einläßlich begründet worden [1]). So energisch man auch auf Cyprian als Gegner derselben hinweist [2]), so wenig läßt sich bestreiten, daß seine Anschauungen über die Einheit der Kirche in ihren Konsequenzen den Primat unbedingt fordern [3]). Allerdings hat man aus seinen Briefen

1) Den Nachweis bei Schanz, Apologie des Christentums 2. A. 1898 III. S. 453 ff.

2) Namentlich Kattenbusch vgl. Schanz a. a. O. S. 454. Die Widerlegung ebenda. Vgl. auch Peters, die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche gegenüber den beiden Schismen;in Karthago und Rom. Luxemburg 1870 und derselbe: Der hl. Cyprian von Karthago 1877 S. 263 ff.

3) Wohl betont Cyprian, daß jeder Bischof unabhängig sei, daß keiner von einem andern gerichtet werden oder denselben richten könne; aber doch bemerkt er zu der Stelle Mt. 16, 18 (tu es Petrus etc.). Super unum aedificat ecclesiam, ut quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: sicut misit me pater .... tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur ut ecclesia Christiana monstretur. De catholicae ecclesiae unitate cp. 4 corp. script. eccl. Lat. Vindob. III 1 ed. Hartel pg. 212. Petrus ist also der Ausgangspunkt der kirchlichen Einheit. Sollte nun die Erinnerung daran die Zeitgenossen des Cyprian zu einheitlichem Zusammengehen bewegen, so ergiebt sich daraus ohne weiteres eine ähnliche Stellung für den Nachfolger des Petrus. Dies bestätigt der Hauptvorwurf, den er den Schismatikern (ep. 59, 14, Hartel I 683) macht: post ista adhuc pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, literas ferre, nec cogitare eos esse Romanos quorum fides apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum. Ep. LVIIII cp. 14 (Hartel 2, S. 683). Im novatianischen Schisma ist ihm das Zusammengehen mit Kornelius das Zusammengehen mit der kathol. Kirche, und er fordert seine Komprovinzialen zum Zusammenschluß mit Rom auf mit den Worten: ut ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent ac tenerent l. c. S. 607). Dabei soll nicht verkannt werden, daß Cy-

Stellen gesammelt, die das Gegenteil darzuthun scheinen; doch hat man auch auf protestantischer Seite unumwunden zugestanden, daß um weniges später die afrikanische Kirche die besondere Bedeutung Roms in aller Form anerkannt hat[1]). Weiter als der hl. Hieronymus kann man in der Unterwürfigkeit gegen das Oberhaupt der Kirche schwerlich gehen. Würde er ja selbst dann noch folgen, wenn Rom einen neuen Glauben nach dem nicänischen gründen würde[2]). Für die Anerkennung des Primats im Orient ist selbst Harnack in die Schranken getreten[3]).

Allerdings lautet die Begründung zu verschiedenen Zeiten verschieden. Doch verwahrte man sich schon frühzeitig gegen den Hinweis auf die politische Machtstellung der päpstlichen Residenz[4]). Auch die einschlägigen Synodalbeschlüsse bildeten nicht die Hauptargumente, sondern die Basis der Beweisführung war Mt. 16, 18[5]). Die unter dem Namen Gelasius' I. überlieferte Dekretale de recipiendis et non recipiendis libris[6]) hält sich somit völlig im Rahmen der zeitgenössischen Anschauungen, wenn sie also argumentiert: . . quamvis universae per orbem catholicae diffusae ecclesia unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis consti-

---

prian das Wort primatus ausdrücklich zurückweist und mit Berufung auf den Konflikt zwischen Petrus und Paulus dem Nachfolger des ersteren die Notwendigkeit begründet, sich eines besseren belehren zu lassen (Hartel S. 773).

1) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 169 3. A. Freiburg 1897.

2) Ep. 15 (57), 2; 16.

3) a. a. O. II 100. Anm. 1; 102, Anm. 2; 262 Anm. 1.

4) Derselbe findet sich Conc. Constant. 381 c. 3. conc. Chalced. c. 28. Theodoret ep. 113.

5) Vgl. Schanz a. a. O. S. 461 f.

6) Gedruckt bei Thiel: Epistolae Romanorum pontificum genuinae I Brunsbergae 1868 pg. 454 ss.

tutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et salvatoris primatum obtinuit: Tu es Petrus, inquiens, et super hanc petram etc. Allein gerade auf dieſe Argumentation beruft ſich Friedrich [1]), um die Unächtheit der Dekretale darzuthun, und betont [2]), „daß bis zur Zeit dieſes Papſtes die Theorie der Päpſte über ihren Primat eine ſolche Entwicklung noch nicht erfahren hatte und daß Gelaſius ſelbſt ſie nirgends ausſpricht".

Ohne zur Kontroverſe über die Ächtheit oder Unächtheit der Dekretale Stellung zu nehmen, wollen wir im folgenden der Frage nähertreten: welches war die Anſchauung des Gelaſius über die Bedeutung des römiſchen Biſchofs innerhalb der Kirche? Bei der Beantwortung laſſen wir vorerſt die fragliche Dekretale völlig beiſeite und halten uns lediglich an die ſonſtigen Schriften des Papſtes.

Eine Abhandlung über ſeine Würde ex professo hat er uns nicht hinterlaſſen. Doch kommt er auf ihre Grundlage, den Inbegriff ihrer Rechte, die Folgerungen für die Geſamtkirche und die Äußerungen andrer Biſchöfe hierüber ſo oft gelegentlich zu ſprechen, daß ſich ſeine Vorſtellungen über ſeine Machtbefugniſſe ziemlich klar herausſtellen laſſen.

Seine Anſchauungen über die Macht der römiſchen Kirche deutet er ſchon an in den Namen, die er derſelben in einem Schreiben an die ſyriſchen Biſchöfe giebt. Er nennt ſeinen Sitz *τὴν εὐαγγελισθεῖσαν παρ' ὑμῶν ὁγίαν κάθεδραν, τὴν ἀχείμαστον Πέτρου πέτραν, χορὸν τὸν ἀποστολικόν.* Die Boten des Orients *δημηήσαντο ... τῆς πίστεως τῶν Ῥωμαίων τὸ ἀήττητον, τὴν περὶ τὰ τέκνα φιλοστοργίαν, τὴν μέριμναν τῶν ἐκλησιῶν* [3]). Die Stelle legt die Bedeutung Roms dar, deutet

1) Sitzungsberichte der philoſophiſch-philologiſchen und hiſtoriſchen Klaſſe der K. b. Akademie der Wiſſenſchaften zu München 1888 I S. 54 ff.

2) a. a. O. S. 58.

3) ep. 43 ad Syriae episcopos. Thiel S. 473 ff.

deren biblische Begründung an und enthält ihre geschichtliche Anerkennung nicht etwa durch die direkten Comprovinzialen, sondern durch Gesandte aus einer ganz andern Kirchenprovinz. Was hier kurz resumierend geboten ist, das wird anderwärts einläßlich begründet und näher erklärt.

Der römische Bischof ist vor allem der Hort der kirchlichen Einheit. Darum ruft Gelasius dem Euphemius zu [1]): Sequere ergo hortamenta non indigentis doceri et secundum supernam dispositionem universa circumspicientis, quae ad ecclesiarum pertinent unitatem et adversus diabolum conturbatorem verae pacis atque compagis . . . fortiter resistentis; und zwar benützt er dabei die verba ipsissima des Euphemius, sagt demselben also nichts Neues. Beim Auftauchen einer pelagianisierenden Richtung in Dalmatien schreitet er sofort ein pro sedis . . . apostolicae moderamine totius ovilis dominici curam sine cessatione tractantes und begründet diese Fürsorge mit Luk. 22, 32 (tu aliquando conversus etc. [2]). Allerdings giebt Bischof Honorius von Dalmatien seinem Staunen Ausdruck, aber weniger darüber, daß der Papst eingreift, sondern darüber, wer ihn über die Situation aufgeklärt habe. Gelasius seinerseits ist erstaunt dilectionem tuam fuisse miratam, curam sedis apostolicae, quae more majorum cunctis per mundum debetur ecclesiis, pro vestrae quoque religionis fide fuisse sollicitam [3]). Ebenso betont er in einem Schreiben an die Bischöfe von Picenum [4]): sicut enim ad sedis apostolicae moderamina pertinet cunctis sollicitudinem debitam ministrare congruenter ecclesiis, ita necesse est, ut in con-

1) ep. 3 Thiel S. 314.
2) ep. 4 Thiel S. 321 ff.
3) ep. 5 Thiel S. 324.
4) Ep. 6 Thiel S. 334.

tumaces et desides traditam sibi divinitus non dissimulet potestatem. In einem Brief an den Bischof Aonius von Arles [1]) erinnert er daran: quanto enim totius ovilis curam Christo domino delegante susceptam beati Petri apostoli gubernatio principalis universo gregi debet in orbe terrarum, tanto pietatis affectu cunctas ecclesias earumque rectores amplectitur etc.

Zur Begründung dieser Machtstellung beruft er sich vor allem auf die Schrift, nämlich auf Mt. 16, 18; Luc. 22, 32 und Joh. 21, 17 [2]). Aus dieser göttlichen Installation empfängt der päpstliche Stuhl eine solche Festigkeit, daß der Papst auf sie das Wort anwendet: firmamentum enim Dei stat 2 Tim. 2, 19 [3]).

Auf dem Boden dieser Folgerungen aus der hl. Schrift stehen auch die Synoden. Doch sei schon hier betont, daß der Papst die Synodalbeschlüsse lediglich deshalb anführt, weil man sie gegen ihn ausgespielt hatte. Von diesen canones sagt er: ipsi sunt canones, qui appellationes totius ecclesiae ad huius sedis examen voluere deferri, ab ipsa vero nusquam prorsus appellari debere sanxerunt [4]). Dieselbe Anschauung teilen die Bischöfe von Dardania, wenn sie an den Papst schreiben: patrum in omnibus custodientes praecepta et inviolabilia sacrosanctorum canonum instituta sectantes apostolicae et singulari illi sedi vestrae communi fide et devotione parere contendimus [5]). Doch sehen auch die Bi-

1) Ep. 9 Thiel S. 386.

2) Tractatus II de damnatione nominum Petri et Acacii. Thiel S. 528. ep. 3 Thiel S. 313. Ep. 10 Thiel S. 347. Ep. 13 Thiel S. 359. Ep. 19 Thiel S. 386. Ep. 30 S. 445.

3) Ep. 12 Thiel S. 352.

4) Ep. 10. Thiel S. 344. Gemeint sind wohl Kanon 3—5 v. Sardika; ähnlich ep. 26 Thiel S. 399. 416.

5) Ep. 11 Thiel S. 349.

ſchöfe den letzten Grund für die Gewalt des Papſtes in ſeiner Würde als Stellvertreter Chriſti und Nachfolger Petri: Vicarium Christi te videmus, apostolum Petrum te videmus. Cujus sedem et annos! ruft ihm eine Synode in der Baſilika des hl. Petrus zu [1]).

Beſonders charakteriſtiſch für den Standpunkt des Gelaſius iſt tract. II [2]). Es handelt ſich um die Streichung der Namen des Petrus und Acacius aus den Diptychen. Der Papſt verlangt ſie im Bewußtſein, der Inhaber des erſten Stuhles der Chriſtenheit zu ſein. Er meint [3]): secundae enim sedis antistitem nec expellere quisquam nec revocare sine primae sedis assensu vel potuit, vel debuit; ſonſt wiederholt ſich, was Jndic. 21,24 von Jsrael geſagt wird. Er beweiſt alſo die Notwendigkeit des Primates aus inneren Gründen. Weiterhin ſtützt er denſelben durch trecentorum . . . decem et octo patrum invictum et singulae judicium [4]). Von dieſen Biſchöfen aber ſagt er: utpote qui domini recordabantur sententiam: Tu es Petrus etc. Mt. 16, 18; ecce ego rogavi pro te etc. Luc. 22, 32 und Si amas me Joh. 21, 17. Die übrigen Apoſtel waren mit ähnlicher Kraft ausgeſtattet, aber deshalb richtet der Herr das Wort ſo oft an Petrus, „ut capite constituto schismatis tolleretur occasio“. Dadurch war die Stellung der ſpäteren Lehrer und Leuchten der Kirche Chriſti zur sedes Petri beſtimmt; ad illam sedem . . . sui sacerdotii sumpta principia repleti Christi caritate mittebant, suae inde soliditatis gravissima firmitatis roboramenta poscentes. So wird die Kirche das Abbild der indivisa per totum tunica Christi Joh. 19, 24 (S. 529). Der

1) Ep. 30 Thiel S. 447.
2) Thiel 524 ff.
3) Thiel S. 528 f.
4) Die Väter auf dem Nicänum.

von Seiten des Petrus und Acacius drohende Riß in dieselbe bedeutet einen totalen Bruch mit dem Brauch der Alten. Gott hatte seine providentiellen Absichten, als er den Petrus nach Rom führte, nämlich die: „ut in praecipua urbe vel prima primum et praecipuum dirigeret Petrum (a. a. O.) und segnete den Bischofssitz, um die Verheißung Mt. 16, 19 wahrzumachen. Gelasius verkennt also keineswegs die Wichtigkeit der politischen und geographischen Bedeutung Roms, noch die der einschlägigen Synodalbeschlüsse und der Observanz der Bischöfe für die Festigung der Machtstellung der Päpste, aber die kräftigste Stütze, aus der alle übrigen erst ihre Festigkeit erhalten, ist und bleibt die Bestimmung Jesu Christi Mt. 16, 19 u. a. Deshalb geben auch die 318 Bischöfe ihr Votum zu gunsten Roms ab, weil sie es jenem Worte des Herrn schuldig zu sein glauben. Was insbesondere den Hinweis auf die politische Bedeutung einer Stadt und deren Folgen für die Stellung ihres Bischofs betrifft, so bestreitet der Papst dem Bischof von Konstantinopel gegenüber mit aller Entschiedenheit das Recht auf irgend welche Prärogative, indem er sagt[1]): Risimus autem, quod praerogativam volunt Acacio comparari, quia episcopus fuerit regiae civitatis. Numquid apud Mediolanum, apud Ravennam, apud Sirmium apud Treviros multis temporibus non constitit imperator? Numquidnam harum urbium sacerdotes ultra mensuram sibimet antiquitus deputatam quidpiam suis dignitatibus usurparunt? . . . Nam quod dicitis „regiae civitatis“, alia potestas est regni saecularis, alia ecclesiasticarum distributio dignitatum[2]). . . . Atque ideo non ad civitatis cuiuslibet respiciant qualita-

1) Ep. 26 Thiel S. 405 ff.

2) Ähnlich schon Papst Leo in seiner Verwahrung gegen Kanon 28 v. Chalcedon, Mansi VI 187 sqq.

tem, sed modum dispensationis ecclesiasticae paterna traditione firmatum convenienter observent. Speziell den Bischof von Konstantinopel erinnert er energisch daran, daß sein Stuhl unter den (von Petrus oder seinem Schüler Markus gegründet apostolischen) Stühlen, (nämlich Rom, Alexandrien und Antiochien) keinen Namen habe [1]). Ja selbst wenn dies der Fall wäre, so betont er doch im Hinblick auf einen bestimmten Vorgang [2]) primae tamen sedis cognitionem fas non habuit refutandi ad quam secundum canones appellante secundae sedis autistite vocabatur ad nostrorum causam.

In dieser Begründung liegt zugleich die Umgrenzung und Umschreibung der Papalmacht. Dieselbe schließt in sich die Suprematie über die Gesamtkirche, auch über die Synoden: Zwar giebt es gegenüber den Kanones für den römischen Stuhl keine Exemption; im Gegenteil: Confidimus, uniuscuiusque synodi constitutum quod universalis ecclesiae probavit assensus, non aliquam magis exsequi sedem praeceteris oportere, quam primam [3]). Andrerseits aber gilt von dieser sedes prima: quae et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu, quem beatus Petrus apostolus Domini voce perceptum Ecclesia nihilominus subsequente et tenuit semper et retinet. Thatsächlich hat denn auch Rom diejenigen Verhandlungen des Chalcedonense, welche gegen seinen Willen geführt worden waren, verworfen, „quia quae privilegiis universalis Ecclesiae contraria sunt, nulla ratione subsistunt [4]). Und als oberste Regel gilt [5]): Sicut id, quod prima sedes non probaverat, constare non potuit, sic quod illa

1) Ep. 10 Thiel S. 345. Ähnlich Leo a. a. O.
2) Ep. 26 Thiel S. 398.
3) Ep. 26 Thiel S. 395.
4) Tract. IV (de anathematis vinculo) Thiel 559; ähnlich S. 400.
5) Ep. 26 Thiel 400.

censuit judicandum, Ecclesia tota suscepit.

Wie hier, ſo iſt Rom überall die höchſte Inſtanz, nach deren Entſcheidung es keine Appellation mehr giebt: Das iſt durch die Kanones feſtgelegt: Ipsi sunt canones, qui appellationes totius Ecclesiae ad huius sedis examen voluere deferri, ab ipsa vero nusquam prorsus appellari debere sanxerunt[1]). Ein hiſtoriſcher Vorgang für ein gerichtliches Einſchreiten gegen den römiſchen Stuhl finde ſich nicht und als letzter Grund wird wieder angeführt Mt. 16, 18[2]). Die Schrift iſt alſo der letzte Grund für die päpſtliche Obergewalt, andrerſeits aber auch zuſammen mit der Lehre der Väter ihre einzige Schranke und die letzte Norm, nach der auch die Synoden zu richten ſind[3]). Male gesta synodus, id est, contra scripturas sacras, contra doctrinam patrum, contra ecclesiasticas regulas, quam tota merito Ecclesia non recepit et praecipue sedes apostolica non probavit per bene gestam synodum, id est secundum scripturas sanctas, secundum traditionem patrum, secundum ecclesiasticas regulas pro fide catholica et communione prolatam quam sancta recipit Ecclesia quam maxime sedes apostolica comprobavit, ut potuerit et debuerit immutari etc.

So repräſentiert der päpſtliche Stuhl die Centralgewalt in der Kirche[4]). Wer die communio catholica wahrt, der wählt die ſich zu Genoſſen, welche mit dem apoſtoliſchen Stuhl in Gemeinſchaft ſtehen und weiſt die ab, mit denen der apoſtoliſche Stuhl keine Gemeinſchaft hat[5]).

Ja ſelbſt wenn jemand vor dem Biſchof ſeiner Provinz der Häreſie abgeſchworen hat, darf er nicht zur kirchlichen Ge-

1) Ep. 10 Thiel S. 344. 347.
2) a. a. O.
3) Ep. 26 Thiel S. 400 f.
4) Vgl. die ſchon citierte Stelle aus tract. II Thiel S. 528 f.
5) Ep. 27 Thiel 429.

meinschaft zugelassen werden, ehe er vom apostolischen Stuhl dazu ermächtigt ist [1]). Wer der Häresie verdächtig ist, gegen den ist Klage zu erheben beim apostolischen Stuhl, denn dieser sorgt „ut quia munda radix est apostoli gloriosa confessio, nulla rima pravitatis, nulla prorsus contagione maculetur [2]). Wie hoch er von der Bedeutung Roms auch für den Orient denkt, zeigt er durch das Vertrauen: orientales nullo modo non posse respuere quod sedes apostolica refutasset, eosque saluti propriae et apostolicae communioni nullius praeferre posse personam [3]). Vergleichen wir mit diesen Ausführungen das, was die Dekretale de recipiendis et non recipiendis libris über die Macht des römischen Bischofs sagt, so ergiebt sich für uns eine Übereinstimmung insofern, als das Wort des Herrn Mt. 16,18 ff. hier wie dort die Grundlage bildet, eine Abweichung insofern, als die Dekretale eine Ableitung aus irgendwelchen Synodalbestimmungen ausdrücklich ablehnt, während die sonstigen Äußerungen des Gelasius dieselben mitberücksichtigen. Es geht aber nicht an, diese Abweichung zu einem Widerspruch zu steigern; beide Positionen lassen sich recht wohl miteinander vereinigen: Das Votum der 318 Bischöfe wird nicht als etwas Neues, sondern nur als die Konsequenz aus der hl. Schrift dargestellt und überhaupt nur ins Feld geführt, um neben der Ergebenheit der Altvordern gegen den römischen Bischof die Widersetzlichkeit einzelner Zeitgenossen um so drastischer zu beleuchten. Die Dekretale de rec. etc. libr. weist eine konstitutive Mitwirkung der Synodalbeschlüsse für die Macht Roms zurück; die andern Stellen sehen in denselben eine unter den obschwebenden Schwierigkeiten doppelt schätzenswerte und willkommene

1) Ep. 1 Thiel S. 291.
2) Ep. 12 Thiel S. 353.
3) Ep. 30 Thiel S. 443.

Beſtätigung deſſen, was in der hl. Schrift grundgelegt iſt; ſie ſind aber weit entfernt, in denſelben eine primäre, mit der Schrift parallel laufende Quelle der römiſchen Pontifikalgewalt zu ſehen.

Es wird dann noch hervorgehoben, „daß die Phraſe der Dekretale: non habens maculam neque rugam, welche hier (in der Dekretale) von der römiſchen Kirche gebraucht wird, bis dahin ſowohl von P. Hilarius als von Gelaſius ſelbſt nur auf die Geſamtkirche angewendet wird (Thiel p. 140, 384)" —[1]) und thatſächlich verhält es ſich ſo. Allein Gelaſius berührt ſich — auch rein formell — doch ziemlich nahe mit dem Apoſtel, wenn er die Klagepflicht gegen die der Häreſie Verdächtigen vor dem Forum des römiſchen Stuhls damit begründet: ut quia munda radix est apostoli gloriosa confessio, nulla rima pravitatis, nulla prorsus contagione maculetur (Ep. 12 Thiel S. 353 f. o. S. 18 Anm. 2). Der Gedanke iſt ſicher derſelbe, und auch die ſprachliche Faſſung weicht in beiden Fällen nicht ſehr voneinander ab. Alles in allem genommen deckt ſich alſo die Theorie des Eingangs der Dekretale mit der Auffaſſung der übrigen, als ächt anerkannten Schriften des Gelaſius, und in dem Streit über die Ächtheit oder Unächtheit derſelben[2]) läßt ſich mit der Lehre der Dekretale vom Primat nicht operieren.

Es erübrigt noch, das Verhältnis der Auffaſſung des Gelaſius zu ſeinen Vorgängern und überhaupt zur Auffaſſung der voraufgegangenen Zeit zu prüfen und zu unterſuchen, ob wirklich bis dahin die Theorie der Päpſte über ihren Primat eine ſolche Entwicklung noch nicht erfahren hatte[3]), ob dieſelbe durch

---

1) Friedrich a. a. O. S. 65 f.

2) Die Litteratur bei Koch, der heilige Fauſtus, Biſchof von Riez, Stuttgart 1895 S. 58 ff.

3) So Friedrich a. a. O. S. 58.

ihn also weiter gefördert worden sei. Wir werden die letztere Frage verneinen müssen. Augustinus sagt von der röm. Kirche: in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus [1]). Optatus von Mileve sieht in der cathedra Petri den Einheitspunkt aller. Julius I wahrt energisch seine Rechte bei der Aufstellung neuer Kanones [2]). An die Kanones von Sardika haben wir bereits erinnert. Den Vorrang Roms hat das Nicänum nicht erst geschaffen, sondern, wie es in seinem 6. Kanon andeutet, schon vorgefunden. Die Ableitung des kirchlichen Rangs einer Stadt aus ihrer politischen Bedeutung hatte schon Leo I entschieden bekämpft [3]) und die apostolische Gründung als ausschlaggebend betont, andrerseits aber die Bedeutung der canones sanctorum patrum für die privilegia ecclesiarum nicht verkannt [4]). Augustinus teilt dieselbe Ansicht [5]).

Nun bleibt allerdings noch ein Einwand übrig, den man allenfalls erheben könnte, nämlich der: Greift nicht der Gesamtinhalt der fraglichen Dekretale, namentlich die Büchercensur über die bisherige Grenze der Papalmacht hinaus? Ja und nein. Ja, sofern bis dahin kein index librorum prohibitorum aufgestellt wurde, nein, insofern als die Synoden und auch ein Papst (Leo I zu den manichäischen und priscillianistischen Wirren) sich das Recht nahmen, die Schriften einzelner oder ganzer Richtungen zu proscribieren [7]). War das aber einmal geschehen, so konnte ein Papst auch einmal auf die Idee kommen, zusam-

1) Ep. 43, 7.

2) de schism. Donat. adv. Parm. 2, 2.

3) Sozomenus H. E. 3, 10.

4) Ep. 104 n. 3.

5) Ep. 104 n. 3 (Ausg. v. Ballerini I 1143 ff.).

6) Mansi IX 716.

7) Verbot der Thalia des Arius zu Nicäa Socrat. H. E. 1, 9; Soz. 1, 21; der Schriften der Eunomianer und Montanisten und des Origenes Sulpic. Sev. Dial. 1, n. 6—7; der Werke des Nestorius zu Ephesus L. 6. Cod. Just. I tit. 5 de haereticis etc.

men mit einer Synode einen Gesamtkatalog der verbotenen Bücher anzulegen — oder ein Fälscher konnte es wagen, ihn einen solchen anfertigen zu lassen, und wenn die Dekretale de recipiendis et non recipiendis libris aus andern als den angeführten Gründen sich als Fälschung darthun lassen sollte, so müßte man dem Fälscher wenigstens das Zeugnis ausstellen, daß er die Anschauungen des Gelasius und seiner Vorgänger und überhaupt der Kirche vor ihm genau geprüft, ehe er ans Werk ging.

II.

Rezensionen.

Kommentar über den Prediger von **Anton von Scholz**, Prof. d. Theol. an der k. Univ. Würzburg. Leipzig, Wörl, 1901. XXVIII. 229 S. 8°.

Das Buch des Predigers zählt zu denjenigen Büchern des A. T., welche der Einzelerklärung die meisten Schwierigkeiten bereiten. Diesen Schwierigkeiten sucht A. von Scholz durch eine ganz neue Methode zu begegnen: er faßt den Prediger als ein prophetisch-apokalyptisches Buch, dessen litterarische Form die Rätselrede wäre. Den Grundgedanken des Buches findet Sch. zusammengedrängt im Begriffe des Wortes hebel. Dieses Wort „bedeutet das den Gerechten mit dem Tode im Jenseits treffende Strafgericht, nach welchem aber für ihn die Erlösung folgt“ . . (S. IX.). „Die Klage der Propheten, daß der Gerechte zu Grunde gehe, wobei auch schon eine Hoffnung, die sich in der Voraussetzung der Gerechtigkeit Gottes von selbst versteht, durchschimmert, ist bei

Koheleth, wo sie verstärkt wieder erhoben wird, deutlich mit der Antwort beseitigt, daß die Strafe nur wegen der Sünde erfolge, für den im wesentlichen Gerechten nur eine zeitliche sei; daß der Gerechte seinen Lohn erhalte, ja daß er der Strafe ganz entgehen könne" (S. XII).

Bekanntlich hat der gelehrte Verf. bereits früher die Bücher Tobias, Judith und Esther in ähnlichem Sinne als apokalyptische Schriften erklärt. Und wir glaubten in unserer früheren Anzeige der Scholz'schen Kommentare (Jahrg. 1897 dieser Zeitschr., S. 139—145) betonen zu sollen, daß Sch. mit vollem Rechte für das nachexilische Judentum eine mehr und mehr steigende Vorliebe für die litterarische Form der Rätselrede annehme. Ein thatsächlicher Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme ist die Midrasch-Litteratur. Daß aber die Bücher Tobias, Judith und Esther dieser Litteraturgattung angehören, davon konnten wir uns damals nicht für überzeugt erklären und vermögen es bis heute nicht zu thun. Beim Prediger nun liegt die Sache anders: Zwei Momente, auf die Scholz selber allerdings nicht verweist, scheinen uns dafür zu sprechen, daß der Prediger der apokalyptischen Litteraturgattung angehöre. Einmal die Aussage des Epilog in 12, 13. Hier steht das vielgedeutete Wort הכל נשמע. Nun bedeutete aber für die jüdische Exegese משמע den Wortsinn im Gegensatze zum hineingetragenen Sinne (vgl. E. König, Einleitung 1893, S. 515). Sollte nicht etwa die obige Stelle zu übersetzen sein: „Alles Vorangegangene bedeutet dem Sinne nach: Fürchte Gott u. s. w."? Damit würde der Epilog den Leser mahnen, daß im Vorhergehenden Allegorieen enthalten seien, zu deren Deutung dieses Schlußwort den Schlüssel gebe. Zweitens führt die bedeutsamste der apokryphen alttestamentlichen Apokalypsen, das vierte Buch Ezra, die in Prediger 12, 13. 14 ausgesprochene Grundidee in apokalyptischer Weise durch, jedoch, was wir ausdrücklich betonen möchten, nicht in der Form, welche Sch. für den Prediger voraussetzt, in Rätselreden, sondern teils in buchstäblicher Rede, teils in Bilderreden, die regelmäßig als solche eingeführt und gedeutet werden. Außerdem fällt gewiß noch ein anderer Umstand in's Gewicht:

Der Prediger hat unter allen Umständen in seiner äußeren Form etwas mit der Apokalypse gemeinsam: Die alttestamentlichen Apokalypsen bewegen sich durchgängig in der Form, daß der apokalyptische Inhalt irgend einer berühmten Persönlichkeit der Vorzeit in den Mund gelegt wird: Henoch, Moses, Baruch, Ezra u. s. w. Damit war gewiß nicht beabsichtigt, die betreffenden Patriarchen oder Propheten als Verfasser der Apokalypse ausgeben zu wollen, sondern das Ganze war nur litterarische Einkleidung. Dasselbe Verhältnis der litterarischen Einkleidung nun liegt auch beim Prediger vor (und noch bei einem andern kanonischen Buche, der Weisheit Salomos). Denn daran, daß der Prediger von Salomo verfaßt sein wolle, ist gar nicht zu denken; der kanonische Schriftsteller scheidet im Epilog von 12, 9 an für den kundigen Leser deutlich genug zwischen sich und dem vorher redenden Koheleth. Das Buch will nicht von Salomo verfaßt sein, und kann nicht von ihm geschrieben sein. Ein Buch, das lexikalisch und grammatisch der späthebräischen Litteratur so nahe steht, kann unmöglich aus Salomos Zeit stammen. Mit Recht betont Sch. diese sprachliche Instanz eingehend sowohl in der Einleitung, als im Verlaufe des Kommentars. Wenn die Väter den Prediger als salomonisch faßten, so ist das bei dem ihnen (den einzigen h. Hieronymus ausgenommen) zu Gebote stehenden Maße von hebräischen Sprachkenntnissen ja gewiß begreiflich.

Wir möchten sonach die Scholz'sche Idee, daß der Prediger eine Apokalypse darstelle, nicht ablehnen, aber ebensowenig allen Einzelheiten der Scholz'schen Exegese zustimmen. Wir können uns nicht von der Richtigkeit des bei Scholz wiederholt geltend gemachten Grundsatzes überzeugen, wornach ein Buch, das in einzelnen seiner Teile sicher allegorisch ist, auch in den übrigen Teilen allegorisch gedeutet werden müsse; wir möchten ferner betonen, daß Allegorie nicht notwendig Rätselrede sein muß; ganz entschieden aber möchten wir der S. 20 vorgetragenen Ansicht widersprechen, daß auch einzelne Nachrichten im ersten Buch der Könige über Salomo, so die über seine Vielweiberei und seinen Reichtum, allegorisch, nämlich als Prophezeiungen zu deuten seien.

Für das Verständnis des Predigers ist außer der Erkenntnis, daß er Allegorieen enthalte, noch ein anderer Gesichtspunkt maßgebend, den Sch. ebenfalls (S. XVIII—XXI) betont. Der Prediger ist, worauf abermals der Epilog 12, 11 unverkennbar hinweist, ein Sammelwerk, in dem die Sprüche verschiedener „Weiser" zusammengetragen sind, aber nicht regelmäßig auch sofort beurteilt werden.

Schließlich sei noch ausdrücklich die sorgfältige Berücksichtigung hervorgehoben, welche der Verf. textkritischen Fragen angedeihen läßt, und die dem Kommentar dauernden Wert sichern wird.

Vetter.

Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinden nach dem babylonischen Exil. Von D. **Ernst Sellin**, o. Prof. d. evang. Theol. in Wien. Leipzig, Deichert. 1901. Zwei Bände. IV. 302 S. + IV. 199 S. 8°. Preis: M. 6,50 + 4,50, zusammen M. 10.

In diesem Werke beabsichtigt der Verf. seine frühere Untersuchung über Serubbabel, die im Jahrg. 1899 dieser Zeitschrift, S. 445 ff. zur Anzeige gebracht wurde, zu ergänzen und zu berichtigen. Die beiden Bände enthalten 3 Studien. Die erste derselben behandelt „den Knecht Gottes bei Deuterojesaja". Hier berichtigt Sellin seine früher entwickelte Hypothese, wornach er Serubbabel für den vom Propheten gefeierten Ebed Jahveh erklärt hatte, dahin, daß der nach dreimonatlicher Regierung entthronte und in die Gefangenschaft geführte König Jojachin mit dem Ebed Jahveh identisch sei. Wir müssen auch diese Hypothese ablehnen. Unseres Erachtens hat S. in seiner sehr sorgfältig gearbeiteten Studie nur bewiesen, einerseits, daß die 4 Ebed-Jahveh-Lieder einzig die individuelle Deutung zulassen, und anderseits, daß die historische Deutung, wenn sie überhaupt berechtigt wäre, auf König Jojachin weisen müßte. Den Nachweis, daß der Prophet in dem Ebed Jahveh nicht eine ideale Persönlichkeit, sondern eine historische, zeitgenössische zeichne, können wir nicht für erbracht halten. Die

alttestamentlichen Propheten waren Visionäre, für sie gab es neben der historischen Realität auch eine visionäre Realität: unter diesem Gesichtspunkt beurteilen wir die Ebed-Jahveh-Lieder. Außerdem bekennen wir unverholen, daß wir die religiösen Bedenken, welche S. im 7. Kapitel zu heben sucht, ebenfalls teilen und keineswegs die Gegengründe des Verf. für überzeugend erachten können. Wenn Jojachin der vom Propheten erwartete und verkündete Messias war, dann ist allerdings „das Ganze eine grandiose Täuschung gewesen", und „der Offenbarungscharakter der Ebedjahvehstücke ist geschwunden".

Die zweite Studie betrifft „die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—516". Diese Studie möchten wir für den wertvollsten Teil des Werkes halten. Das Ergebnis ist in Kurzem folgendes: Scheschbazzar und Serubbabel sind nicht identisch. Der erstere kehrte als Statthalter unter Cyrus 538 zurück, der letztere erst unter Darius im J. 520. Nun wurde der schon unter Scheschbazzar begonnene Tempelbau wieder aufgenommen und fortgesetzt bis zum Jahre 516, in welchem der Tempel vollendet war und eingeweiht werden konnte.

Die dritte und letzte Studie trägt die Aufschrift: „Das Schicksal Serubbabels". Hier wiederholt der Verf. die in seiner früheren Schrift entwickelte Hypothese, daß Serubbabel sich zum jüdischen König ausrufen ließ, dann aber von den Persern gestürzt und bestraft wurde. Vetter.

The Apostolic Age. Its life, doctrine, worship and polity by **J. V. Bartlet**, M. A. Edinburgh, Clark 1900. XLIV, 542 S. 8.

Die Schrift zerfällt in eine Einleitung, in vier Bücher und einen litterarischen Anhang. Jene handelt von der Ausdehnung des apostolischen Zeitalters, der Chronologie und den Quellen und beschreibt kurz den Boden, auf dem die neue Relgion des Christentums sich entfalten sollte: die römische Welt, die jüdische Diaspora, das palästinensische Judentum. Das erste Buch stellt die erste Generation dar, die Jahre 29—62 oder die Zeit vom Tod.

Herrn bis zum Tod des Apostels Paulus, und den breitesten Raum nimmt in dem Abschnitt dieser Apostel ein, über den die Quellen am reichlichsten fließen; das zweite Buch schildert die Zeit des Überganges oder die Jahre 62—70, das dritte die zweite Generation oder die Jahre 70—100; das vierte behandelt das kirchliche Leben und die Kirchenlehre; im litterarischen Anhang werden einige Schriften kurz erörtert, die Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe, die Didache, der Barnabasbrief, das vierte Evangelium u. s. w. Das Buch bildet einen Bestandteil der Eras of the Christian Church, einer Sammlung von populären, auf der Höhe der modernen Wissenschaft stehenden Monographien über die Hauptepochen der christlichen Kirche, und die Aufgabe, die ihm dementsprechend zufiel, ist gut gelöst. In der ersten Periode folgt es der Chronologie, die nach S. XIII in der jüngsten Zeit in England zu großer Anerkennung gelangte. Ich kann meine Bedenken gegen sie nicht verhehlen. Indessen ist hier darauf nicht näher einzugehen. Ebenso mag von den übrigen Differenzpunkten abgesehen werden. Nur möchte ich bemerken, daß es sich empfohlen hätte, die etwa bestehenden wichtigeren Kontroversen kurz anzudeuten, damit der Leser nicht zu der Vorstellung kommt, gewisse Punkte seien bereits ganz oder annähernd entschieden, während über sie die Ansichten noch erheblich auseinandergehen. Funk.

Kardinal Albrecht von Brandenburg und das **Neue Stift zu Halle** 1520—1541. Eine kirchen- und kunstgeschichtliche Studie von Dr. **P. Redlich.** Mainz. Kirchheim 1900. XII, 361+263 S. gr. 8. Preis 12 M.

Die Gründung einer Kollegiatkirche in Halle faßte schon Erzbischof Ernst von Magdeburg ins Auge. Sein Nachfolger Albrecht von Brandenburg brachte den Plan in einem größeren Maßstab zur Ausführung und stattete die Stiftskirche aufs reichste mit Reliquien und Kunstgegenständen aus. Das Hallesche Heiligtumsbuch 1520 zählt 8133 Partikel und 42 ganze Leiber von Heiligen; ein Jahr später war die Zahl der Partikeln auf 21 441 gestiegen.

Die Schöpfung erfreute ſich aber nur eines kurzen Beſtandes. Die Stadt Halle wandte ſich der Lehre Luthers zu; Albrecht mußte wegen ſeiner enormen Schulden nach einiger Zeit zahlreiche Koſtbarkeiten verkaufen oder an ſeine Gläubiger verpfänden, 1541 das Stift ſelbſt aufheben, um von den Ständen des Erzſtifts die Übernahme ſeiner noch immer erdrückenden Schuldenmaſſe zu erlangen. Das Stift iſt ſo in wenig mehr als zwei Jahrzehnten entſtanden und vergangen. Das vorliegende Buch ſchildert ſein Werden, ſeine Blüte und baldige Auflöſung in eingehendſter Weiſe. Die Darſtellung umfaßt 361 Seiten; dazu kommen 245 Seiten Beilagen mit Dokumenten und ein ſorgfältiges Regiſter. Funk.

---

1. Verbreitung und Bedeutung des **Taufſymbols** von **F. Kattenbuſch,** Geh. Kirchenrat und o. Prof. d. Th. in Gießen. Leipzig, Hinrichs 1900. VIII, 1061 S. gr. 8.
2. **Das Taufſymbolum** der alten Kirche nach Urſprung und Entwicklung. Von Dr. **B. Dörholt,** Privatdocent an der Akademie zu Münſter. Erſter Teil. Geſchichte der Symbolforſchung. Paderborn, Schöningh 1898. VIII, 161 S. 8. Preis: M. 4.

1. Dieſe Schrift bildet den zweiten Teil des Werkes: Das apoſtoliſche Symbol, deſſen erſter Teil 1894 S. 649—657 angezeigt wurde. Der Band überragt ſeinen Vorläufer an Umfang um mehr als das Zweieinhalbfache. Das erſte Drittel wurde bereits 1897 ausgegeben. Die Vollendung verzögerte ſich von perſönlichen Gründen abgeſehen hauptſächlich deswegen, weil der Stoff, beſonders des umfangreichen 9. Kapitels, dem Verf. unter der Hand immer mehr anwuchs. Jenes Kapitel (S. 471—728) gilt dem geſchichtlichen Sinn des altrömiſchen Symbols. Die vorausgehenden Kapitel handeln von der Geſchichte des Symbols, von der Legende über die Stiftung, von dem Aufſchluß, den Irenäus gewährt, über Tertullian, über S. und Glaubensregel bei Klemens v. A. und Origenes, über Verbreitung und Geltung des S. im Orient, die Spuren der Urgeſchichte des S. und ſeine Geſchichte im Abendland. In den zwei folgenden Kapiteln wird Alter und Herkunft des textus recep-

tus und die Bedeutung der besonderen Stücke desselben erörtert, in einem weiteren Abschnitt (S. 956—86) eine Übersicht der Resultate gegeben und die letzte Litteratur besprochen. Den Schluß macht ein dreifaches Register: 1. Namen und Sachen (S. 987—1047), 2. Übersicht über die benutzten Formeln mit Beziehung auf Hahns Bibliothek d. S.; 3. Dogmengeschichtliches und Biblischtheologisches.

Aus dem reichen Inhalt des Buches möge im Anschluß an die Rekapitulation des Verf. folgendes hervorgehoben werden. Das Symbol oder R, wie es mit Rücksicht auf seinen Ursprungsort bezeichnet wird, repräsentiere eine Kunstform, eine historisch bestimmt bedingte Totalauffassung vom Wesen des Christentums, es stelle im zweiten Artikel (indem es vom irdischen Leben Jesu außer Geburt und Tod nichts mitteile, und noch deutlicher im dritten) einen unmittelbaren Nachhall des Paulinismus dar, entstamme (wie das Bekenntnis *εἰς χριστὸν Ἰησοῦν* zeige, wie zu schreiben sei, nicht *Χριστόν*) einer christlichen Gemeinde in der Zeit, wo man sich noch lediglich als die wahre Messiasgemeinde empfand, sich noch in erster Linie an der Synagoge maß und auf der doppelten Zuversicht stand, 1. der Messias sei nicht mehr zu erwarten, sondern sei da gewesen, 2. Jesus sei durch die Eigenart seiner Persönlichkeit und seiner Geschichte gewährleistet als der rechte Messias, und wenn diese Deutung richtig sei, könne es kaum nach dem Jahre 100 entstanden, direkt apostolisch freilich auch nicht sein. Seine Heimat sei Rom, wo nach der prinzipiellen Seite auch zuerst seine Spuren anzutreffen seien, und es liege allen ihm ähnlichen Symbolen zu Grunde. Im Abendland sei es schon im 2. Jahrhundert sicher nach Gallien und Afrika gedrungen. Nach dem vorderen Kleinasien habe es ebenfalls im 2. Jahrhundert, doch nicht vor der Mitte desselben, seinen Weg gefunden, vielleicht auch nach Korinth, Athen, Thessalonich u. s. w. Über die Provinz Asien hinaus seien keine oder keine sicheren Spuren zu entdecken gewesen; in Pontus, Galatien, Kappadocien, in Syrien und Palästina, auch in Ägypten haben die Quellen versagt. Antiochien stelle sich nach der Geschichte der Symbole im 4. Jahrhundert als Ausgangspunkt aller Symbole im Orient dar, und es lasse sich vermuten, daß dort nach dem Sturz

des Paul von Samoſata R, jedoch den beſtimmten Zeitverhältniſſen gemäß dogmatiſch gemodelt, recipiert worden ſei. In Ägypten und in den hinteren Landſchaften Kleinaſiens ſei überhaupt erſt R (=Nicänum) als „Symbol“ zu erkennen; dort ſei alſo erſt nach dem Siege der nicäniſchen Chriſtologie, ſeit 360—370, eine Formel „wie R“ in den Taufbrauch und zu ähnlicher theologiſch-kirchlicher Bedeutung gelangt. Wo R nicht recipiert wurde, ſeien wahrſcheinlich kürzere oder längere Bekenntniſſe bei der Taufe üblich geweſen, die entweder bloß trinitariſch waren oder auch vielleicht Zuſätze bezüglich der Kirche und der chriſtlichen Hoffnung enthielten, wie die ägyptiſche Kirchenordnung zeige. Der textus receptus ſei nach Zeit und Ort vorderhand nicht ſicher zu beſtimmen. Nicht geringe Spuren weiſen indeſſen auf Burgund hin, und wenn ſie richtig ſeien, möchte er dort ſchon gegen Ende des 5. Jahrhunderts vorhanden geweſen ſein.

Der Verf. betrachtet die Grundgedanken ſeines Werkes ſelbſt bis auf weiteres als Hypotheſen. Bezüglich der Heimat von R bemerkt er, er ſei früher zunächſt auf die Vermutung geführt worden, das Symbol ſei aus Antiochien hervorgegangen, und er drückt den Wunſch aus, es möchte einmal jemand die Antiochien-Hypotheſe aufgreifen und an dem Material ſo vollſtändig durchprobieren, wie er es mit der Rom-Hypotheſe gethan habe (S. 959 [2]). Die Erklärung macht ſeiner wiſſenſchaftlichen Aufrichtigkeit alle Ehre, und wenn ſie hier beſonders hervorgehoben wird, ſo geſchieht es hauptſächlich mit Rückſicht auf die nicht ſeltene Erfahrung, daß Hypotheſen alsbald als wiſſenſchaftliche Dogmen behandelt werden. Auch ſei an die 1900 S. 609 angezeigte Schrift Kunzes mit ihrer verſchiedenen Auffaſſung erinnert. Wenn aber auch noch manches Rätſel ungelöſt bleibt oder einer ſicheren Löſung entbehrt, ſo hat das Werk doch einen ſehr hohen Wert, und es wird im Gebiet der Symbolforſchung fortan eine vorzügliche Stelle einnehmen, auf lange Zeit vorausſichtlich den erſten Platz behaupten. Das Unſichere, das in Betracht kommt, liegt zum Teil wenigſtens in dem Gegenſtand, und über eine Reihe von Zweifeln wird man niemals hinauskommen.

Bei dem Stand der Dinge giebt es eine große Anzahl von Kontroversen, und es kann nicht Aufgabe sein, bei Anzeige der Schrift auf all dieselben einzugehen. Es scheint mir sogar angezeigt zu sein, vorerst nur die Punkte kurz zu berühren, die mich besonders betreffen, weil so in einem kleineren Gebiet eher Klarheit geschaffen werden könnte. Und in dieser Hinsicht habe ich bezüglich S. 207 Anm. vor allem zu bemerken, daß ich den Ursprung der Didaskalia jetzt nicht mehr der ersten, sondern der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zuweise. Meine Abhandlung darüber steht in der Revue d'histoire ecclés. II (1901). Wichtiger ist ein anderes. Die Kanones Hippolyts und die Ägyptische Kirchenordnung enthalten bekanntlich Tauffragen, bezw. ein Taufsymbolum, und K. läßt letztere Schrift bereits die Bischöfe Alexander und Dionysius v. Alexandrien, ja sogar Klemens v. A. kennen. Die Auffassung ist an sich sehr fraglich, und daß sie grundlos ist, zeigt klar der ursprünglichere Text der Schrift, den wir durch Hauler erhalten haben. Ich legte dies 1899 S. 167 ff. dar. Indem K. S. 731—37 auf diese Erörterung zu sprechen kommt, modificiert er seine frühere Anschauung etwas; im wesentlichen hält er sie aber aufrecht. S. 961 nimmt er die Formel der Äg. KO. sogar aufs neue für die vornicänische Zeit in Anspruch; ob in der Fassung des Kopten oder in der reineren Überlieferung des Lateiners wird nicht ausdrücklich gesagt; nach dem Kontext hat man aber wohl an ersteres zu denken. Daß davon keine Rede sein kann, dürfte bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge zweifellos sein, auch für denjenigen, der den in Betracht kommenden Schriftencyklus nicht so faßt, wie ich, sondern in umgekehrter Reihenfolge. Im übrigen muß ich aufs neue betonen, daß man, um zu einem richtigen Urteil über Schriften zu kommen, doch eher an das Ganze als an ein kleines Stück sich zu halten hat; und angesichts der hypothetischen Stellung, die K. zu R einnimmt, ist es schwer zu begreifen, wie er die Kanones Hippolyts wegen der Verwandtschaft ihrer Tauffragen mit R so unbedingt nach Rom zurückführen mag. Bei seinen eindringenden Symbolstudien mag er über Symbolstücke ein besonders scharfes Urteil haben. Hier aber fallen noch andere gewichtige Momente

in die Schale, und sie haben sogar eine entscheidende Bedeutung. Es wird sich voraussichtlich Gelegenheit bieten, auf die Frage zurückzukommen.

2. Bringt Kattenbusch mit dem vorliegenden Band sein Werk über das Symbol zum Abschluß, so wird mit der in zweiter Linie stehenden Schrift ein neues größeres Werk begonnen. Der einstweilen erschienene erste Teil bietet die Geschichte der Symbolforschung und berührt sich mit Kattenbusch I, 1—37, giebt aber die Geschichte in größerer Ausführlichkeit. Der Zeitraum, um den es sich handelt, erstreckt sich vom Ende des Mittelalters, von der Erklärung der Griechen auf der Synode von Ferrara-Florenz und der Bestreitung des apostolischen Ursprungs des Symbolums durch Pecock und Laurentius Valla bis zur Gegenwart. Es waren nicht alle einzelnen Äußerungen aufzuführen. Wohl aber war es Aufgabe, die litterarischen Erscheinungen, die in der Geschichte der Symbolforschung eine Stelle beanspruchen können, zur Darstellung zu bringen, und dieses Ziel dürfte erreicht sein. Der zweite und wichtigere Teil steht noch aus. Nach dem ersten besteht aber Grund zu der Hoffnung, eine tüchtige Arbeit zu erhalten, und wir sehen ihm deshalb mit großem Interesse entgegen. Funk.

Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild, hg. von der Leogesellschaft in Wien. Zweiter Band. Die katholische Kirche in Deutschland, Österreich-Ungarn, der Schweiz und Luxemburg. Unter Mitwirkung von Fachgenossen und unter Benutzung amtlichen Materials bearbeitet von **P. M. Baumgarten und J. Schlecht.** Mit 4 geographischen Karten in Buntdruck, 71 Tafelbildern, ungefähr 1400 Abbildungen im Text und mehreren statistischen Tafeln. Berlin, München, Wien, Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H. 1900. S. 699 X. 4 Preis 30 M.

Dem 1900 S. 297 ff. angezeigten ersten Band dieses Prachtwerkes ist der zweite sehr rasch nachgefolgt. Ist jener dem Papsttum und der Centralregierung der Kirche gewidmet, so erhalten wir in diesem eine Beschreibung der Kirche in Deutschland, Öster-

reich-Ungarn, der Schweiz und Luxemburg. Der größere Teil des Bandes (S. 309—666) fällt auf Österreich-Ungarn. Es erklärt sich dies teils aus der Natur der Sache, da die Zahl der Katholiken dort die größere, teils rührt es von einer eingehenderen Behandlung her, indem die wichtigeren Gotteshäuser genauer beschrieben, auch Äußerlichkeiten des kirchlichen Lebens, wie die Tracht der Kanoniker, geflissentlich verzeichnet sind. Die Anordnung ist durch den Gesichtspunkt der kirchlichen Provinz bedingt, und in dem Deutschland betreffenden Teil folgen die Provinzen einander nach dem Anfangsbuchstaben der Metropolen: Bamberg, Freiburg, Köln, München, Posen. In zweiter Linie stehen dann die dem apostolischen Stuhl unmittelbar untergeordneten Bistümer und die apostolischen Vikariate. Den Schluß (S. 234—240) bilden die Missionen in den deutschen Schutzgebieten. Die Bearbeitung der einzelnen Diöcesen rührt meist von Angehörigen derselben her. Für Bayern als sein Heimatland ist ganz J. Schlecht eingetreten; ebenso für Ungarn (S. 543—636), da hier, wie es scheint, geeignete Mitarbeiter nicht zu gewinnen waren. Die Schweiz bearbeitete A. Büchi. Der größte Teil des Werkes steht einem einzelnen zu ferne, als daß er darüber ein Urteil abgeben könnte. Wir müssen in dieser Beziehung der Tüchtigkeit der Bearbeiter vertrauen. Der Eindruck, den das Werk selbst macht, ist ein günstiger. Es fehlt nicht an einzelnen Versehen. S. 49 wird Willibald von Eichstätt noch als Biograph des hl. Bonifatius aufgeführt. S. 69 sind das Kurfürstentum Hessen und das Herzogtum Nassau zu einem Herzogtum Hessen-Nassau geworden. S. 145 stirbt der Fürst von Hohenlohe noch vor seiner Konsekration, während er schon Bischof und also auch konsekriert war, als er auf den Stuhl von Augsburg ernannt wurde. Doch fiel mir derartiges nur selten auf. Dem Text sind allenthalben treffliche Illustrationen beigegeben: die Porträts der Oberhirten, Abbildungen von Gotteshäusern, bemerkenswerten kirchlichen Kleinodien u. s. w. Der Band wird sich derselben Aufnahme erfreuen wie sein Vorgänger.

Funk.

Kultur-Geschichte der Diözese und Erzdiözese Bamberg seit Beginn des 17. Jahrhunderts auf Grund der Pfarr-Visitations-Berichte. Erster Band: Das siebenzehnte Jahrhundert. Von **M. Lingg**, Dr. iur. utr. et theol., Päpstl. Hausprälat und Geheimkämmerer, Dompropst in Bamberg. Kempten, Kösel 1900 XIII, 174 S. 8.

Was diese Schrift bietet, erhellt deutlicher, indem wir die Überschriften der Kapitel mitteilen: Katholizismus und Protestantismus; der Klerus; Kirche und Pfarrhaus; der Gottesdienst; Kirchenvermögen; die Schule; Zustände im Volke. Es handelt sich um die Diözese sowie um die Erzdiözese Bamberg, indem auch die Pfarreien in Betracht gezogen werden, die ehemals zu Würzburg gehörten, im Anfang des 19. Jahrhunderts aber an Bamberg kamen. Das Bild, das sich auf Grund der auf dem Titel erwähnten Quellen für das 17. Jahrhundert ergiebt, ist im Anfang der Periode wenig erfreulich; gegen Ende zeigen sich aber erheblich bessere Verhältnisse, ohne daß aus den Protokollen ersichtlich wäre, wie der Umschwung erfolgte.

Die Schrift ist sehr dankenswert; sie erschließt uns die neuere Geschichte der Bamberger Diözese nach ihrer inneren Seite. Für die Fortsetzung aber dürfte dem Verf. zu raten sein, sich nicht nur an die fraglichen Berichte zu halten, sondern soviel als möglich noch weitere einschlägige Nachrichten heranzuziehen. Denn so wertvoll seine Quellen sind, läßt sich ein volles Bild doch nur gewinnen, wenn alles zu erreichende Material verwertet wird. Ein näheres Eingehen auf den S. 141 zur Sprache kommenden Würzburger Schulkatalog vom Ende des 16. Jahrhunderts z. B. durfte deswegen noch nicht unterbleiben, weil die Protokolle über ihn sich nicht näher aussprechen, sondern es war noch weitere Umschau zu halten, und erst wenn diese erfolglos war, konnte auf eine ausführlichere Darstellung verzichtet werden. Bei dieser Erweiterung wird dem Verf. allerdings größere Mühe erwachsen, die Arbeit aber noch wertvoller werden.

Funk.

Papst Alexander VIII und der Wiener Hof (1689—1691). Nach den Beständen des Kaiserl. und Königl. Haus- Hof- und Staatsarchivs und des Fürstlich Liechtensteinischen Archivs in Wien dargestellt von Dr. **S. Freiherrn von Bischoffshausen.** Stuttgart und Wien, F. Roth 1900. XIV, 188 S. 8. Preis 3 M.

Die Beziehungen zwischen Alexander VIII und dem Wiener Hof waren fortgesetzt unfreundlicher Natur. Der Kaiser Leopold I bezeichnete in der Instruktion, die er für seinen Gesandten bezüglich der Papstwahl v. J. 1689 entwerfen ließ, den Kardinal Ottoboni als nicht ganz genehm. Da sich aber die Stimmen ihm gleichwohl zuneigten, wurde er, als das Wahlergebnis nicht mehr als zweifelhaft erschien, zwar für den besten und besonders erwünschten Kandidaten erklärt. Nachdem er aber als Alexander VIII die Regierung begonnen hatte, trat sofort der Gegensatz der Interessen hervor, und indem er blieb, steigerte sich die Spannung immer mehr, so daß in Wien zuletzt der Abbruch des Verkehrs mit der Kurie beschlossen wurde, als der Papst ernstlich krank wurde und im Hinblick auf die bevorstehende Änderung in Rom die Ausführung der Maßregel unterblieb. Der Verf. schildert uns diese Verhältnisse eingehend an der Hand der Dokumente des Wiener Staatsarchivs und des Liechtensteinischen Privatarchivs, das hier deswegen in Betracht kommt, weil der damalige kaiserliche Gesandte in Rom ein Fürst von Liechtenstein war. Um zu einem allseitigen Urteil zu kommen, wären auch noch die römischen Archive einzusehen gewesen. Auf diese ist der Verf. indessen nicht eingegangen, wohl wegen der erheblich größeren Zeit und Mühe, die er sonst hätte aufwenden müssen. Die Arbeit ist so nicht als eine abschließende zu betrachten. Immerhin aber hat sie keinen geringen Wert, indem sie einstweilen das österreichische Quellenmaterial erschließt, bezw. nach seiner Maßgabe den Gegenstand behandelt. Auch verdient das Streben nach einem objektiven Urteil Anerkennung, indem der Verf., wenn ihm auch nur die Berichte des einen Teiles vorlagen, doch auch dem Standpunkt des anderen Teiles möglichst gerecht zu werden sucht.

Funk.

Das pseudotertullianische Gedicht **Adversus Marcionem**. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Litteratur sowie zur Quellenkritik des Marcionitismus von Lic. theol. **Hans Waitz**. Darmstadt, J. Waitz 1901. VIII, 158 S. 8.

Das Gedicht Adv. Marcionem erfuhr bisher eine sehr verschiedenartige Beurteilung. Die einen fanden seine Heimat in Rom, andere in Afrika. Die Anschauungen über die Zeit bewegen sich zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert. Ebenso gehen die Ansichten über den mutmaßlichen Autor auseinander. Die Untersuchung wird erschwert durch die mangelhafte Überlieferung der Schrift. G. Fabricius, der erste Herausgeber, erlaubte sich mannigfache Veränderungen an dem vorgefundenen Text, um ihn, wie er meinte, zu verbessern, und die Hs., die ihm vorlag und der wir bisher allein die Schrift verdanken, ist seitdem verloren, so daß wir für das Gedicht lediglich auf die Editio princeps v. J. 1564 angewiesen sind. In der letzten Zeit erfuhr der Text eine mehrfache Verbesserung. Ein wichtiges Hilfsmittel dazu boten die zwei Viktorin-Gedichte im Cod. Vat. Regin. 582, in denen unser Gedicht in größeren Partien wörtlich ausgeschrieben ist. Eine kritische Ausgabe, wie sie für das Wiener Corpus scriptorum eccles. lat. angekündigt ist, steht zwar noch aus. Doch glaubte der Verf. der vorstehenden Schrift bereits jetzt zu einer neuen Untersuchung sich berechtigt, da die zu erwartende Ausgabe bei dem Stand der Dinge gegenüber unserer bisherigen Kenntnis nichts wesentlich Neues bringen dürfte. Es waren quellenkritische Arbeiten über Marcion und den Marcionitismus, die ihn dazu führten. Sein Ergebnis ist: die Schrift hat ihre Heimat in Afrika, sie entstand noch im 3. Jahrhundert, ihr Verfasser ist Commodian. Der Beweis wird mit Aufwand großer Gelehrsamkeit geführt. Ich vermag aber einige Bedenken nicht zu überwinden. Es seien vorerst nur zwei Punkte hervorgehoben. Der Verf. bemerkt S. 149 wohl, der Anonymus und Commodian stellen sich in gleicher Weise zur Metrik und Prosodie. Aber er muß sofort auch einräumen, daß jener sich einige Mühe gebe, die Regeln der Quantität zu beachten, dieser, sie zu vernachlässigen, und wenn er meint, der Unterschied

sei kein ausschließlicher, so ist er m. E. groß genug, um den Schluß auf Identität abzuwehren. Man lese nur bei beiden je einige Dutzend Verse. Die Autoren erzählen den Tod des Propheten Jeremias in gegensätzlicher Weise, und der Verf. meint S. 133 den Widerspruch durch die Annahme lösen zu können, Commodian habe in späterer Zeit, bei Abfassung des Gedichtes gegen Marcion, seine Ansicht geändert oder sei einer anderen Tradition gefolgt. Die Erklärung dürfte schwerlich genügen, um so weniger als Commodian im Carmen apologeticum zweimal (221, 515) die abweichende Darstellung hat.

Ps.-Tertullian bietet III, 9, 276 ff. einen Papstkatalog, der ähnlich dem Liberianischen die Namen Kletus und Anakletus als zwei besondere Persönlichkeiten hat, sie jedoch nicht, wie dieser, nach, sondern vor Klemens stellt, und der Verf. will hier die ursprüngliche Ordnung, in den anderen Katalogen, die nur Anakletus haben, eine von Irenäus oder am Ende des 2. Jahrhunderts vorgenommene Korrektur erblicken (S. 52). Seine Begründung ist sicher unzureichend. Leichter konnten die zwei Namensformen zu zwei Personen gestempelt als eine Person gestrichen werden, und es wird übersehen, daß Irenäus bei dem Gewicht, das er auf die apostolische Succession legte, eine derartige Änderung nicht vornehmen konnte und durfte. Funk.

Die Kirchenpolitik der deutschen Katholiken seit dem Jahre 1848 in ihren Zielen und Regeln. Von **Dr. C. Braun,** Dompfarrer in Würzburg. Mainz 1899. 56 S. 80 Pf.

Brauns Schrift giebt ein Extrakt aus den Reden, welche Stadtpfarrer Heßdörfer—Würzburg, der Verfasser selber und Reichstagsabgeordneter Dr. Lieber bei der am 4. Dezember 1898 abgehaltenen Gedenkfeier an die Versammlung des deutschen Episkopats in Würzburg (vom 22. Oktober bis 16. November 1848) hielten. Daran schließen sich persönliche Bemerkungen über die Entwicklung des kirchlichen Lebens im Laufe und dessen Stand am Ende des 19. Jahrhunderts. Daß es sich aber nicht lediglich

um eine objektive Wiedergabe der genannten Festreden handelt, zeigt gleich im Eingang der blumenreiche und doch ziemlich unverblümte Ausfall auf die Anforderungen, welche von Gelehrten „wegen des Anbaues und der Kultivierung von Neuheiten (im Garten der Kirche) gestellt werden.“ Bedenkt man, daß die Schrift im Jahre 1899 in Würzburg verfaßt ist, so ist die nächste Adresse jener Ausführungen leicht zu eruieren. Im gleichen Zusammenhang hebt der Verf. die Thätigkeit des deutschen Episkopats für Förderung des kirchlichen Bewußtseins und Lebens besonders hervor und fügt sein eigenes Aktionsprogramm an. Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß dasselbe manche beherzigenswerte Gedanken enthält, nur sind die meisten nicht neu, und die, welche neu sind, dürften weniger fruchtbar sein. Wer aus eigener Erfahrung weiß, wie viele Arbeit eine Disputation unter Theologen von Fach erfordert, der wird von Disputationen unter Nichttheologen über theologische Fragen nicht allzuviel Erfolg erwarten. Ein anderer Punkt darf hier nicht unerörtert bleiben. Man kann nicht gerade sagen, das Leitmotiv der ganzen Arbeit laute: „für die Bischöfe — gegen die Professoren“, aber da und dort klingt es doch recht deutlich durch. Es wird (S. 9) mit Genugthuung berichtet, daß unter den 118 Professoren des Frankfurter Parlaments auch eine große Anzahl namhafter Professoren der Theologie war und sich zur Vorbereitung eines Promemoria für die Bischöfe anbot, daß aber der Kölner Erzbischof von Geissel „nicht gesonnen war, das Geschick der Kirche Deutschlands in die Hände von Professoren zu legen.“ Der Aufschwung, den das kirchliche Leben neuerdings genommen, und der Heldenmut, der sich im Kulturkampf bethätigte, werden nächst Gott und den Patronen Deutschlands auf die Bischöfe zurückgeführt (S. 22 und 25).

Wir sind weit entfernt, auch nur Ein Blatt am Ehrenkranz des deutschen Episkopats knicken zu wollen, aber gerade die deutschen Bischöfe jener Zeit haben es stets dankbar anerkannt, daß ihnen im Kampf für die Rechte und die Unabhängigkeit der Kirche andre Männer zum teil an der Seite giengen, zum teil erst hatten Bahn brechen müssen, ein Görres, Möhler, Sailer u. a; daß dies

Professoren waren, sei nur nebenbei bemerkt. Auch thut es dem Ruhm und dem Verdienst Hirschers keinen großen Eintrag, wenn bei Braun nur die weniger erfreuliche Seite seiner Thätigkeit geschildert wird. Und wenn — dem ganzen Tenor der Schrift nach zu schließen mit einer Spitze gegen die modernen Reformfreunde — die Worte Jarckes aus dem Jahre 1849 S. 42 repristiniert werden: „Mit jener kalten, dünkelhaften Hoffart, welche von Abschaffung der Ascese spricht, mit Verachtung auf alle Uebungen des Gebets, auf alle katholische Andacht herabsieht, den geistlichen Gehorsam für zeitwidrig und veraltet erklärt und die Frömmigkeit des Herzens als katholischen Pietismus schmäht, mit dieser zu rechten ist hier nicht der Ort", so brauchen sich dieselben nicht getroffen zu fühlen. Auch ist es schwerlich einem von ihnen in den Sinn gekommen, vom Katheder aus diejenigen abkommandieren zu wollen, die für unsre hl. Religion und Kirche im öffentlichen Leben auftreten (S. 47). Dagegen läßt sich allerdings nicht leugnen, daß es eine Art giebt, Religion und Kirche im öffentlichen Leben zu vertreten, welche ein Recht verleiht, Kritik zu üben. Wenn S. 47 Beschwerde geführt wird, daß „verdienstvolle Parlamentarier, sobald sie einmal andrer Ansicht sind, als der runde Tisch im Kneiplokal der Centrumsleute, so rücksichtslos behandelt und heruntergerissen werden, als ob sie uns vorher in vielen der wichtigsten Fragen niemals zu Anerkennung und Dank verpflichtet hätten," so sollte man erwarten dürfen, daß dasselbe auch gegenüber verdienstvollen Theologen gelten würde. Und wer den Kampf nicht als Selbstzweck, sondern der Wahrheit zu lieb führt und eine Verständigung nicht von vornherein unmöglich machen will, der muß auch dem Gegner gegenüber Gerechtigkeit walten lassen und darf nicht einem ganzen Stand Dinge insinuieren, gegen die sich jedes Glied desselben mit Recht verwahren kann. Wer sich daran nicht kehrt, der treibt keine „Kirchenpolitik", sondern Kirchturmspolitik.

Dr. J. Rohr.

Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Von **Riedel**, Wilhelm, Lic. theol. Leipzig A. Deichert'sche Verlagsbuch-

handlung (Georg Böhme). Preis 7 M. IV + 310 SS.

Die Handschriftenkataloge der großen Bibliotheken Europas, namentlich der Bibl. nationale, der Vaticana, des British Museum und der Bodleiana weisen eine große Menge christlich-arabischer Texte besonders kirchenrechtlichen Inhalts auf, die bisher noch wenig Beachtung gefunden haben. Während eine Reihe derartiger Publikationen in syrischer, koptischer und äthiopischer Sprache erschienen ist, ist in arabischer Sprache erst eine Kanonensammlung ediert, nämlich die Canones Hippolyti Hanebergs. Man muß es daher begrüßen, daß Riedel sich der Aufgabe unterzogen hat, die reiche Litteratur, die auf dem Boden der alexandrinischen Kirche erwachsen ist, zu inventarisieren und das in den verschiedenen meist nur in größeren Bibliotheken vorhandenen Katalogen enthaltene Material in übersichtlicher Weise vorzuführen.

Die Einleitung zu vorliegendem Werke bildet die Inhaltsangabe eines Überblicks über die kirchliche Litteratur, verfaßt von dem koptischen Theologen Šams ar-Ri'âsa 'Abû-l-Barakât, betitelt „die Lampe der Finsternis und Aufhellung des (kirchlichen) Dienstes" und eine sehr interessante Auseinandersetzung des 'Abû Sulh über das Verhältnis des Kirchenrechts zu den Evangelien, dem A. T. und den Verordnungen der weltlichen Großen. Dann folgt eine Zusammenstellung der arabischen kirchenrechtlichen Sammlungen, deren Inhalt jeweils angegeben wird. Ein zweiter Teil behandelt in sachlicher oder chronologischer Ordnung die in den erwähnten Sammelwerken enthaltenen Stücke, zunächst die sogenannten „apostolischen" (Clementinen 1. Buch: Testament unseres Herrn J. Chr. apostol. Kanones, Didaskalie, Brief des Petrus), dann die Kanones verschiedener Konzilien, Kirchenväter, alexandrinischer Patriarchen. Von wichtigeren Stücken ist eine Übersetzung beigegeben, so z. B. vom Brief des Petrus, den Kanones des hl. Hippolyt, des hl. Basilius, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Epiphanius.

Es wäre möglich, daß im Orient schon dies oder jenes von dem angeführten Material gedruckt worden ist. Wenigstens hat Ref. in Kairo eine derartige Kanonensammlung erworben. Sie ist

betitelt: Kitâb qavânîn ar-rusul val-magâmi'al-maskûnijja valmakânijja. (Maṭba'a al-maḥrûsa bimaṣr 1894) und enthält die (85) apostolischen Kanones, sodann die Kanones der 7 ökumenischen Konzilien von Nicäa (20 wie im Griechischen KQ IX, S. 232 ff.), Konstantinopel I (7), Ephesus (8), Chalcedon (30), Konstantinopel II (kein Kanon) und III (102) Nicäa II (22) und von 7 Provinzialsynoden nämlich der von Ancyra (25) Neocäsarea (15), Gangra (21), Antiochien (25) Laodicea (60) Sardika (21) und Karthago (136). Eine kurze Vorrede besagt, die Kanones seien aus dem Griech. und Latein. übersetzt, die Übersetzung stamme von einem Patriarchen des Ostens und der Kommentar sei ausgewählt aus der Erklärung eines anderen orientalischen Patriarchen; die dem Druck zu Grunde gelegte Handschrift sei 1754 D. geschrieben. Für die wissenschaftlichen Zwecke des Abendlandes wird diese Zusammenstellung wohl kaum zu brauchen sein.

Es seien noch einige Bemerkungen gestattet. S. 16 ist wohl die s. nr. 4 genannte Handschrift dieselbe wie die nr. 2, da die Bücherei des Museum Borgianum zur Bibliothek der Propaganda gehört. S. 28 unten ist die Ergänzung von „Paulus" so ziemlich sicher; vielleicht stand aber in der Lücke das Wort al-'inâ' „das (auserwählte) Gefäß", wie Paulus in diesen Schriften gern genannt wird. S. 80 wird man mit dem Herausgeber des Werkes über die Kirchen und Klöster Ägyptens, Evetts (The Churches and Monasteries of Egypt attributed to 'Abû Sâliḥ, the Armenian Oxford 1895 Anecd. Ox. Sem. Ser. VII) besser 'Abû Sâliḥ lesen S. 93 ist אוטאחיום wohl = Eustathius; S. 122 Anm. 2 ist ohne Zweifel 'Abû Johannes (wie auch B. nat. nr. 251 punktiert) das Richtige. Es ist das Kloster des Johannes Kolobos d. h. des Kurzen, gemeint, der bei den Griechen als der 5. unter den großen Anachoreten gilt. S. 138 h ist die Handschrift Mai 295 nr. 156 datiert 952 M 633 H = 1236 D. H. Dr. Baumstark, der die Handschrift in seinem Aufsatz „Überlieferung und Bezeugung der διαθήκη (RQSchr. 1900 S. 13) erwähnt, datiert sie nach eigener Einsichtnahme 1228 M = 1512 D, was das Richtige sein wird, da sie nicht den Eindruck hohen Alters macht. Ebenso führt

Baumſtark für die Didaskalia noch eine moderne Handſchrift aus dem 19. Jahrh. im Mus. Borg. (K II 33) auf und eine ſolche aus dem J. 1046 M (1330 D) in der Bibliothek der Maroniten in Aleppo. In der Überſetzung der einzelnen Partien konnte bei der Schwierigkeit der Sache und der oft greulichen Verderbnis und der Verſtümmelung der griech. Wörter natürlich noch nicht Abſchließendes geboten werden. Für „zweiter, dritter, Verſammlungstag“ würde Ref. ruhig unſere Wochentage einſetzen, für אלעטאם עיד S. 19, 279 u. ö. Epiphanie; für dâbiṭ al-Kull „Allmächtiger“ ſtatt „Allesfaſſender“. Auch die liturgiſchen Ausdrücke würde Ref. entſprechend der Terminologie der katholiſchen Kirche manchmal anders geben. Dannecker.

Die **altchriſtliche Litteratur** und ihre Erforſchung von 1884—1900, von **A. Ehrhard.** Erſte Abteilung: vornicäniſche Litteratur. (Straßburger theologiſche Studien, herausgegeben von A. Ehrhard u. E. Müller, erſter Supplementband.) Freiburg i. B., Herder 1900, XII und 644 S. gr. 8°. — 15 M.

Später als E. es gedacht und gewünſcht, erſcheint die Fortſetzung ſeines patriſtiſchen Litteraturberichtes. Der erſte Teil, die Jahre 1880—1884 umfaſſend, war 1894 als 4. und 5. Heft des erſten Bandes der Straßburger theologiſchen Studien ausgegeben worden. Die nun vorliegende Fortſetzung bildet den 1. Supplementband desſelben Unternehmens. Sie bietet ein Geſamtbild der Erforſchung der vornicäniſchen Litteratur von 1884 bis 1. Auguſt 1900 und iſt gewidmet allen Freunden der altchriſtlichen Kirche, beſonders E.'s Schülern in Straßburg, Würzburg und Wien. Ein zweiter abſchließender Band über die eigentliche patriſtiſche Litteratur ſoll noch im Laufe dieſes Jahres (1901) fertig geſtellt werden.

Schon ein flüchtiger Blick in den umfangreichen, ſplendid gedruckten Band läßt uns erſtaunen über die Rieſenarbeit, die zu bewältigen war. Es war für den Verfaſſer, wie er ſelbſt ſagt (Vorwort S. VIII), keine kleine Selbſtverleugnung, von Schrift zu Schrift, von Abhandlung zu Abhandlung eilen zu müſſen, wäh-

rend so manche Einzelfrage zu näherer Betrachtung einlud und bei längerem Verweilen größere geistige Befriedigung und bleibenderen Gewinn versprach. Um so dankenswerter ist es, daß er es gewagt hat, durch die unabsehbare Masse von Büchern, Broschüren und Aufsätzen der letzten zwei Dezennien sich Bahn zu brechen, und dadurch den Weg zu weiterer Forschungsarbeit für sich und andere zu ebnen. Das Werk wird, namentlich wenn es vollendet vorliegt, zum unentbehrlichen Handwerkszeug jedes auf patristischem Gebiete Thätigen zählen müssen.

Eine längere Einleitung (S. 1—34) orientiert über den gegenwärtigen Stand der patristischen Forschung im allgemeinen, über die handschriftliche Ueberlieferungsgeschichte der Kirchenväter, die patristischen Funde der jüngsten Zeit, die Gesamtdarstellungen und Sammelausgaben, die Arbeiten der patristischen Philologie, Philosophie und Dogmengeschichte. Am Schlusse (S. 32 f.) werden die Aufgaben der altchristlichen Litteraturgeschichte für die nächste Zeit präcisiert. Mit Recht beklagt es der Verfasser lebhaft (S. 2, 6, 12, 631), daß nicht bloß in romanischen Ländern, Frankreich etwa ausgenommen, sondern auch zum Teil auf deutschem Sprachgebiet sich immer noch eine beklagenswerte Apathie gegen derartige Studien zeigt, während die slavischen Völker, besonders die Russen, jugendfrisch in den Wettstreit eintreten. Den Hauptteil des Bandes (S. 35—592), nimmt der Spezialbericht über die einzelnen Zweige der altchristlichen Litteratur ein. Der Rahmen ist nach dem Vorgang von Harnack, Krüger und Batiffol nicht in dem Sinne der traditionellen „Patrologie", sondern in dem weiteren der „altchristlichen Litteraturgeschichte" gefaßt, u. E. unterläßt nicht, für den Ausbau der Patrologie zu einer Disziplin der historischen Theologie wiederholt kräftig eine Lanze einzulegen. Daher werden, was sonst auffallen könnte, die Apokryphen (S. 116—188) und die gnostische Litteratur (S. 188—198), die Forschungen über das apostolische Symbol (S. 499—521) und die Martyrerakten (S. 539—592) ebenso eingehend und liebevoll besprochen, wie die apostolischen Väter (S. 35—116), die Apologeten (S. 198—253 und die sonstigen Väter der aufstrebenden katholischen Kirche

von Hegeſipp bis Viktorinus von Petau und Laktantius (S. 253—499). E. begnügt ſich nicht damit, über den jeweiligen Stand der Forſchung genau und vollſtändig zu referieren, wobei der weitzerſtreuten Litteratur bis ins kleinſte Detail nachgegangen wird, er benützt auch nicht ſelten die Gelegenheit zu inhaltsreichen prinzipiellen Auslaſſungen (z. B. S. 21, 27 f., 221, 236 f. vgl. 595 f., 249 vgl. 292 u. 606, 271 u. ſ. w.) und zu wertvollen Hinweiſen auf lohnende wiſſenſchaftliche Aufgaben (z. B. S. 89, 113, 168, 227, 237, 246, 270 u. ſ. w.). Unter den neueren patriſtiſchen Monographien finden ſeinen beſonderen Beifall die von Wehofer über Juſtins Apologie, E. v. d. Goltz über Ignatius, Klebba über die Anthropologie des Irenäus, Faye über Klemens von Alexandrien, Eſſer über Tertullians Seelenlehre.

Wie eingangs ſo folgt auch am Schluß (S. 592—635) eine längere grundſätzliche Erörterung: „Die Entwicklungsſtufen der vornicäniſchen Litteratur“. Darin wird nachdrücklich betont, daß wir noch keine Darſtellung der altchriſtlichen Litteratur beſitzen, welche den Anforderungen einer Litteraturgeſchichte entſpräche. Bardenhewer wird (wohl etwas zu ſcharf) abgelehnt; eher noch könnten Krüger und Batiffol in Betracht kommen. E. macht dann den ſelbſtändigen Verſuch einer Gruppierung der vornicäniſchen Schriftwerke nach inneren Geſichtspunkten im Rahmen der altchriſtlichen Kirchengeſchichte und unterſcheidet vier Perioden: 1. Die urchriſtliche, in die auch das Neue Teſtament einzubeziehen iſt, 2. Entſtehung einer chriſtlichen Gelehrtenlitteratur, zerfallend in apologetiſche, antihäretiſche und innerkirchliche Schriftwerke (c. 125—198), 3. Entſtehung einer theologiſchen Wiſſenſchaft, deren Höhepunkte Klemens von Alexandrien und Origenes bilden (c. 198—260), 4. relativer Stillſtand, Zeitalter der Origeniſten und erſten Antiochener (c. 260—325). Dieſer Verſuch einer ſyſtematiſchen Gliederung der vornicäniſchen Litteratur muß gewiß geiſtreich genannt werden, wird aber wohl immer noch die praktiſche Durchprobung zu beſtehen haben.

Sollen wir die Vorzüge der E.'ſchen Arbeit zuſammenfaſſen, ſo wäre zu ſagen, daß ſie ſich auszeichnet durch einen prägnanten,

nicht ſelten ſchwungvollen Stil, durch tiefe, geiſtvolle Auffaſſung und Durchdringung des Stoffes, durch faſt lückenloſe Anführung der einſchlägigen Litteratur, durch edle Unparteilichkeit, die mit Erfolg bemüht iſt, Licht und Schatten gerecht zu verteilen. Zum Beweis des letzteren mag Harnack angeführt werden: E. ſpendet ihm nicht ſelten hohes Lob (z. B. S. 22, 29, 347, 370, 424, 448), iſt aber auch durchaus nicht blind gegen ſeine Schwächen (S. 234 f., 370, 599, 633). Von den Analecta Bollandiana wird geſagt (S. 153, Anmerkung 1), daß ſie manchmal in den Fehler allzugroßer Aengſtlichkeit fallen. So ſehr ſonſt E. durchdrungen iſt von dem Glauben an die patriſtiſche Wiſſenſchaft und ihre Reſultate, ſo unterläßt er doch nicht, bei Gelegenheit auf die Unſicherheit hinzuweiſen, welche in der Beurteilung mancher altchriſtlichen Dokumente beſtanden hat bezw. noch beſteht (z. B. S. 70, 77, 85, 126, 134, 158, 173, 280 ff.). Es iſt das eine Thatſache, die jüngſt auch von anderer Seite hervorgehoben wurde (G. Krüger in Theol. Littztg. 1900, Sp. 144): „Wer einmal eine Liſte der kritiſchen Operationen aufſtellen wollte, die an patriſtiſchen Schriften bezüglich ihrer Echtheit oder Unechtheit vorgenommen worden ſind, der würde erſtaunt ſein, wie wenig Hypotheſen ſich dauernd bewahrt haben". Doch darf dieſe aller menſchlichen Wiſſenſchaft anhaftende Unvollkommenheit nicht abhalten, die patriſtiſche Forſchung nach Kräften zu fördern. Es iſt begreiflich, daß man bei der großen Zahl von Problemen, die E. berührt und bei denen er nie eine klare Stellungnahme vermiſſen läßt, dann und wann anderer Anſicht ſein wird; doch wäre es ungerecht, darin eine Beeinträchtigung ſeines ſchönen Werkes zu erblicken. Wegen einzelnem, Didache, Hegeſipp, Didaskalia u. ſ. w. betreffend, verweiſen wir auf Literariſche Rundſchau 1901, Sp. 35 f. Zu S. 523—539 wird die neue Schrift Funks über das Novum Testamentum wertvolle Ergänzungen bieten. Ueber die Frage, ob es zu einer Einigung der ſtrittigen Anſichten über den betreffenden Schriftencyklus kommen werde, würde ſich E. jetzt wohl nicht mehr ſo ſkeptiſch ausſprechen.

Möge der Appell E.'s zur Mitarbeit an der Erforſchung der altchriſtlichen Litteratur, deren Wert und Bedeutung er ſo begeiſtert

ſchildert (S. 631 ff.), nicht ungehört verhallen und ſein Buch recht vielen die erwünſchte manuductio bieten!

Repetent K. Bihlmeyer.

Der Totemismus und die Religion Israels. Ein Beitrag zur Religionswiſſenſchaft und zur Erklärung des Alten Teſtaments. Von Fr. Vinc. **Zapletal,** O. P., Freiburg (Schweiz). Kommiſſionsverlag der Univerſitätsbuchhandlung (B. Veith), 1900. X, 176 S.

In der Beurteilung des A. T.s ſpielen gegenwärtig die Religionsgeſchichte und die Hexateuchkritik die Hauptrolle. Beide begegnen ſich in der Leugnung des Offenbarungscharakters und in der Erklärung der israelitiſchen Religion aus den allgemeinen Faktoren, welche in der Entwicklung der Religionen überhaupt wirkſam geweſen ſind oder ſein ſollen. Insbeſondere ſind es gewiſſe allgemeine Erſcheinungen, welche das Anfangsſtadium der Religion charakteriſieren ſollen, wie der Totemismus und der Seelenkult, die auch für die altteſtamentliche Religion in Anſpruch genommen und als Reſiduen oder Rudimente in ihr nachgewieſen werden wollen. Beſonders hat ſich W. R. Smith († 1894) mit großem Fleiß und Scharfſinn bemüht, den Totemismus als die Grundlage der israelitiſchen Religion nachzuweiſen (Die Religion der Semiten, Freiburg i. Br. 1899. Autoriſ. Ueberſetzung v. R. Stübe). Es iſt daher eine notwendige Aufgabe der Offenbarungstheologie, dieſe Frage gründlich zu unterſuchen. Wir können dem Verf. nur dankbar ſein, daß er dieſe Aufgabe in Angriff genommen und mit viel Scharfſinn und Gelehrſamkeit zu ihrer Löſung viel beigetragen hat.

Nach einer orientierenden Einleitung behandelt er die Tiernamen, Naturverehrung, unreinen Tiere, das Opfer, die Tätowierung, die Einſchnitte und die Fahnen, den Ginnenglauben, das Matriarchat. Seine Definition des Totemismus lautet: „Mit dem Worte Totemismus bezeichnet man eine bei wilden Völkern vorkommende Religionsform, bei der Stämme und Geſchlechter ſich von einem Tiere oder einer Pflanze oder auch irgend einem anderen Gegenſtand ableiten, dem ſie göttliche Ehrfurcht erweiſen,

nach dem sie sich nennen und dessen natürliche Repräsentanten sie wie ihre Verwandten behandeln. Das Tier, das Gewächs oder der andere materielle Gegenstand, dem man diese Verehrung erweist, heißt Totem." Da man in neuester Zeit von der Ansicht zurückgekommen ist, daß die ältesten Menschen herdenweise ohne familiäre Verbindung und Ehe zusammengelebt haben, so ist auch der Totemismus als ursprüngliche Religion sehr zweifelhaft geworden. Der Verf. hat deshalb mit Recht um so mehr die zweifelhaften Spuren desselben in der israelitischen Religion als unzureichend nachgewiesen. Einzelne Analogien und Entlehnungen sind ja selbstverständlich, können aber keinen Beweis für die Entstehung abgeben. Schanz.

Akten des fünften internationalen **Kongresses katholischer Gelehrten** zu München vom 24. bis 28. Sept. 1900. München 1901, Kommissionsverlag von Herder. 511 S.

Die Idee eines wissenschaftlichen katholischen Kongresses ging von Duilhé' de St. Projet in Toulouse aus, der gegenüber dem wachsenden Unglauben in Frankreich auf diese Weise eine Sammlung der Apologeten des Christentums und der Kirche herbeiführen zu können hoffte. Die beiden ersten zu Paris (1888. 1891) abgehaltenen Kongresse ermutigten zur Fortsetzung und Ausdehnung des Unternehmens. Um demselben mehr den internationalen Charakter zu sichern wurden die nächsten Kongresse zu Brüssel (1894), Freiburg in der Schweiz (1897) und München (1900) gehalten. Während bisher die sämmtlichen eingesandten und vorgetragenen Arbeiten gedruckt und den Teilnehmern zugestellt wurden, hat das Vorbereitungskomite für München die Änderung getroffen, daß nur ein Auszug gedruckt werde. Obwohl auf dem Kongreß selbst der Antrag gestellt wurde, wieder zur alten Praxis zurückzukehren, möchte ich doch dem neuen Verfahren das Wort reden. Vollends, daß eingesandte Arbeiten abgedruckt werden, halte ich wissenschaftlich für zwecklos. Man müßte denn nur durch die Masse imponieren wollen. Manche Arbeiten mögen für die betreffenden Länder und Sprachen recht wertvoll sein, sind es aber nicht für

andere Länder. Deshalb sollen sie in den zur Verfügung stehenden Zeitschriften zum Abdruck gebracht werden. Noch mehr trifft dies zu, wenn ein Beschluß des Komites zur Ausführung kommt, nämlich, daß auch für die Sektionen gewisse aktuelle Themate bestimmt und dafür geeignete Persönlichkeiten gewonnen werden sollen. Dadurch würde ein Rahmen für das allgemeine wissenschaftliche Interesse gezogen.

Der vorliegenden Akten zerfallen in einem allgemeinen und einen besonderen Teil. Der erste giebt Aufschluß über den glänzenden Verlauf des Kongresses, indem er die öffentlichen Akte mit den verschiedenen Ansprachen beschreibt. Hier genügt es an die voll wiedergegebenen und durchgehends mit großem Beifall aufgenommenen Reden in den öffentlichen Versammlungen zu erinnern. Die Eröffnungsrede hielt der Präsident des Kongresses Prof. Dr. de Lapparent „Sur l'œuvre générale du Congrès". Ihm folgte Prof. Dr. Willmann aus Prag über das Thema: „Die Katholische Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie". Am dritten Tag sprach der apostolische Protonotar Dr. L. Duchesne, Direktor der französischen Schule in Rom über „L'origine du livre bleu" und Reichsrat Prof. Dr. v. Hertling über: „Christentum und griechische Philosophie". Am vierten Tag behandelte Dr. G. Toniolo, Prof. der National-Ökonomie an der Universität Pisa, das Thema: J progressi delle scienze sociali alla fine del secolo XIX". Am fünften Tag hielt Dr. Giovannozzi, Direktor der Ximenianischen Sternwarte zu Florenz einen Vortrag über das Thema: „La fotografia del cielo", Dr. Hager, Konservator am General-Konservatorium der Kunstdenkmäler Bayerns, über: „Die Kunstentwicklung Altbayerns" und Dr. Grisar, S. J., Professor der Kirchengeschichte an der Universität in Innsbruck über: „Ein Anliegen der katholischen Geschichtskritik".

Der besondere Teil giebt eine Übersicht über die Verhandlungen der Sektionen. Es waren deren 10 gebildet: Religionswissenschaft; Philosophie; Rechts und Sozialwissenschaft; Geschichte, Kultur und Kunstgeschichte; Orientalia; Philologie; Archäologie und Epigraphik; Mathematik und Naturwissenschaften. Die letzte-

ren waren aus praktischen Gründen als 8.—10. Sektion zu gemeinsamer Arbeit verbunden. Es ist nicht möglich und auch nicht notwendig, auf alle einzelne Vorträge und eingereichte Arbeiten einzugehen. Jeder Leser kann sich aus diesem Buch ein Bild von der allseitigen Thätigkeit der katholischen Wissenschaft machen und seinerseits Veranlassung und Mut zu getreuer Mitarbeit nehmen. Man wird sich davon überzeugen, daß die katholische Wissenschaft den allgemeinen Prinzipien und Methoden der Wissenschaft nicht untreu zu werden braucht, wenn sie eine göttliche und kirchliche Autorität anerkennt. An gewisse Grenzen ist ja jede menschliche Erkenntnis gebunden, ohne leugnen zu können, daß es jenseits derselben noch Wahrheiten giebt, welche für das religiöse und sittliche Leben des Menschen von entscheidender Bedeutung sind. Die Katholiken aber besitzen in der Wissenschaft den gemeinsamen Boden, auf welchem sie sich mit dem Gegner der Offenbarung und Kirche messen und auseinandersetzen und für das übernatürliche Leben die natürlichen Voraussetzungen nachweisen können. Wie zahlreich die Berührungen zwischen beiden Gebieten sind, brauche ich nicht besonders auseinanderzusetzen. Dies ist in unserer Zeitschrift schon oft geschehen und sie kann sich jedenfalls rühmen, in ihrem langen Bestand manches zum gegenseitigen Verständnis beigetragen zu haben. Ihre Mitarbeiter waren auch in München vertreten. Es hielten Vorträge Prof. Schanz über: „Aberglaube und Zauberei", Prof. Koch über: „Die soziale Bedeutung der Wohnungsfrage", Prof. Sägmüller über: „Die Konstantinische Schenkung im Investiturstreit". Arbeiten haben eingereicht Prof. Funk über: „Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius" und Prof. Vetter über: „Armenische apokryphe Apostelgeschichten". Außerdem hielt Repetent Dr. Fürst einen Vortrag über: „Dictys von Kreta und Sisyphos von Kos", Prof. Dr. Bühler über: „Den Einfluß der geologischen Formation auf die Bodenkulturart", Dr. Günter reichte eine Abhandlung ein: „Zur Konversion Christoph Besolds". Schanz.

Die neueren Forschungen über die **Anfänge des Episkopats** von **Stanislaus v. Dunin-Borkowski** S. J. Freiburg, Herder 1900. 187 S.

Der Verf., welcher bereits im Historischen Jahrbuch (1900 S. 221 ff.) Studien zur ältesten Litteratur über den Ursprung des Episkopats veröffentlichte, giebt hier eine sehr dankenswerte historisch-kritische Untersuchung über die neueren Forschungen auf diesem Gebiete. Je zahlreicher diese sind und je widerspruchsvoller die Resultate derselben sind, desto notwendiger ist es für eine positive Darstellung, eine kritische Sichtung und historische Grundlegung vorauszuschicken. In der Einleitung giebt der Verf. eine gute Übersicht über die vielen Probleme, welche durch die Mangelhaftigkeit der Quellen der Untersuchung zur Lösung gestellt sind. Da aber auch eine streng historische Kritik die Frage des Ursprungs des Episkopats nicht ganz aus dem Auge lassen kann, so gesellt sich zu den allgemeinen Problemen ein besonderes, engeres Problem. Und dieses schließt zugleich die Frage nach einem der wichtigsten und schwersten Punkte der historischen Methode ein, was man nämlich aus den späteren immerhin sehr alten Dokumenten mittels Kombination im Rückschluß über das ursprüngliche Verhältnis von Episkopen und Presbytern aussagen könne. Über seine Methode bemerkt der Verf.: „Die Grundlagen der Kritik bilden die Quellen und die anerkannten Prinzipien der historischen Methode. Gründe waren allein maßgebend, nicht etwa die Phrase von einem feststehenden wissenschaftlichen Ergebnis. Um einen möglichst schweren und ungünstigen Standpunkt einzunehmen, gehen wir in der Kritik bloß von den allgemein anerkannten Voraussetzungen aus. Es wird z. B. von der Echtheit der Pastoralbriefe und der Apostelgeschichte abgesehen" (S. 5).

Von der Reichhaltigkeit des Inhalts mag eine Übersicht überzeugen. In acht Abschnitten werden besprochen: die Pragmatiker, die spekulative Geschichtschreibung, rückläufige Bewegungen, Tasten nach neuen Methoden, Zersetzungsprozeß der neuen Methoden, eine Zeit des Übergangs, Versuch von Neuschöpfungen, ein fortschrittlicher Konservatismus. Zu letzterem bekennen sich besonders katholische Schriftsteller, die der Verf. in zwei Gruppen unter der Aufschrift: methodische Vorsicht, mäßige Anwendung von Hypothesen verteilt. An Rekriminationen wird es freilich nicht fehlen,

aber die objektive historische Methode und die allgemeinen Grundsätze verdienen alle Anerkennung. Auch darin wird man dem Verf. beistimmen müssen, daß vor allem in der Sache selbst liegende Gründe gesucht werden müssen und Entlehnungen aus dem Juden- und Heidentum durch einzelne Analogien noch nicht bewiesen werden können. Daß solche Studien nicht nur für den Historiker und Kanonisten, sondern auch für den Dogmatiker und Apologeten von großem Wert sind, ist bekannt. Diese können nur dankbar dafür sein, daß ihnen durch die historische Forschung eine allgemeine Grundlage gegeben wird. Denn darüber wird sich nachgerade niemand mehr einer Täuschung hingeben, daß die heutige Apologetik ohne Geschichte und Naturwissenschaft ihre umfassende Aufgabe nicht lösen kann, aber in den Einzeldarstellungen auf Benutzung der Spezialarbeiten angewiesen ist. Schanz.

Tractatus de gratia divina. Auctore P. **Sancto Schiffini** S. J. Cum approb. Rev. Archiep. Frib. et Praepositi generalis S. J. Friburgi, sumptibus Herder 1901. 704 S.

Die Vorliebe der Gesellschaft Jesu für die Gnadenlehre ist bekannt. Ebenso besteht seit Molina und der Congregatio de auxiliis gratiae über die allgemeinen Grundsätze gegenüber der Thomistenschule kein Zweifel. Deshalb ist es nicht notwendig in der neuesten Litteratur über diesen Gegenstand, aus dem wir außer den Streitschriften im wieder entbrannten Kampf über die Wirksamkeit der Gnade besonders die Werke von Mazella und Palmieri erwähnen, den theologischen Standpunkt und die Methode besonders zu charakterisieren. Wer überhaupt in der Gnadenlehre einigermaßen bewandert ist, muß darüber orientiert sein, wer die alten Autoren, wie Bellarmin, Suarez, Vasquez, Lugo kennt, der wird in der neueren Litteratur nichts Neues mehr suchen oder finden. Dies schließt natürlich nicht aus, daß die moderne Wissenschaft doch auch manches dazu beigetragen hat, die etwas schwerförmige alte Form zu erleichtern, selbst dem unvermeidlichen Syllogismus mit den endlosen Distinktionen und Subdistinktionen etwas gelenkiger zu machen und die ganze Darstellung eleganter,

lebendiger und übersichtlicher zu gestalten. Dies können wir besonders von der vorliegenden Bearbeitung der Gnadenlehre sagen, deren Verfasser bereits durch zahlreiche Schriften über Metaphysik und Moralphilosophie seine besondere Befähigung für die spekulative Philosophie und Theologie dokumentiert hat.

Er behandelt hier das ganze Gebiet der Gnadenlehre, die Gnade des Urstandes, die Gnade im allgemeinen, aktuelle und habituelle, die Rechtfertigungsgnade und die Lehre von den Verdiensten. Ich kann dies nur billigen, denn die Dogmengeschichte beweist, daß diese Verbindung stets als selbstverständlich betrachtet wurde. Erst das Tridentinum war zu einer strengeren Scheidung gezwungen und die nachtridentinische Theologie ist in der Unterscheidung und Scheidung bis an die Grenze des Möglichen, vielleicht mitunter darüber hinausgegangen und hat damit einem Formalismus Vorschub geleistet, welcher die lebendige Kraft der göttlichen Liebe in künstlich geformte Schemata einzwängen wollte. Die Einteilung ist demgemäß auch nach den allgemeinen Gesichtspunkten getroffen und erst die Unterabschnitte beziehen sich auf die besonderen Arten der Gnaden. Die Hauptteile sind: Der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit; die Notwendigkeit der Gnade; das Wesen, die Wirksamkeit, die Austeilung der Gnade; das Verdienst der guten Werke. Die zahlreichen Sektionen mit ihren Thesen sind gut gewählt und so weit es der schwierige Gegenstand überhaupt gestattet gründlich erörtert und klar dargestellt. Über viele Punkte wird man der Natur der Sache nach verschiedener Ansicht sein können. Man ist z. B. in neuerer Zeit gewöhnt, den Naturstand der ersten Menschen, ihre Kenntnisse und Fähigkeiten ziemlich anders zu beurteilen, als es der Verf. mit der älteren Auffassung thut. Die Religions- und Kulturgeschichte haben das herkömmliche Bild der Entwicklung stark modifiziert. Der Verf. legt nicht nur Adam ausgezeichnete Kenntnisse bei, sondern findet es auch sehr wahrscheinlich, daß ihm die Sprache eingegossen worden sei. Zum Glück fügt er auf die Auctorität des h. Gregor von Nyssa hinzu, daß nichts das Lernen der Sprache anzunehmen verbiete. Heutzutage wird er keinen einzigen Sprachforscher für

die gegenseitige Ansicht nennen können. Den Pelagianismus erklärt der Verf. als die extreme Opposition zum Manichäismus mit Berufung auf Augustinus. Allein dieser sagt vielmehr, die Pelagianer schützen dies nur vor, um den Katholizismus des Manichäismus beschuldigen zu können. Wäre die vorauguſtiniſche Gnadenlehre nicht nur bei Gelegenheit unter den Objektionen behandelt, so hätte sich für die Entstehung des Pelagianismus ein geschichtlich richtigeres Bild ergeben. Dasselbe gilt auch über den Augustinismus. Es bezeichnet zwar einen Fortschritt gegenüber verschiedenen Schriftstellern, wenn der Verf., statt alles wegzuinterpretieren, die scharfen Ausdrücke Augustins dem „modus emphaticus“ zuschreibt, aber es wäre doch verständlicher gewesen, wenn im Rahmen einer dogmengeschichtlichen Darstellung und unter Benutzung der zahlreichen neueren Litteratur eine Aufklärung gegeben worden wäre. Dies sind zugleich zwei Wünsche, welche ich auf das ganze Werk ausdehnen muß. Die neuere Litteratur ist durchaus vernachlässigt, so daß man sich in die Zeit vor 200 Jahren zurückversetzt glaubt. Ebenso ist die Dogmengeschichte vermieden. Diese ist aber zum Verständnis an sich und heute besonders notwendig, nicht als ob irgend ein katholischer Dogmatiker, wie in einer Rezension behauptet wurde, die Spekulation und die „übernatürliche Psychologie“ ganz beiseite geschoben wissen wollte, sondern weil der Behauptung, die Geschichte des Dogmas sei die Geschichte seiner Auflösung, nur durch gründliche Behandlung der Dogmengeschichte begegnet werden kann. In Deutschland kann niemand im Unklaren darüber sein, daß dadurch Wissenschaft und Glauben gefährdet sind. Daher wünschten wir, daß neben den tiefsinnigen Spekulationen auch die geschichtlichen Verhältnisse und die aktuellen Bedürfnisse berücksichtigt würden. Schanz.

Das Testament des Geistlichen nach kirchlichem und bürgerlichem Recht. Von Dr. **J. Hollweck**, Prof. d. Kirchenrechts am bisch. Lyceum in Eichstätt. Mainz, F. Kirchheim, 1901. 8°. VIII, 123 S. 2,50 M.

Nach Titel und Vorwort will der äußerst produktive Verfasser

dem deutſchen Klerus einen verläſſigen Führer bieten zu dem Akte, der zu den ernſteſten und verantwortungsvollſten des Lebens zählt, zu dem eigenen Teſtamente. Da aber der Geiſtliche leicht in die Lage kommt, auch anderen bei Abfaſſung des Teſtaments behilflich ſein zu müſſen (J. E. Pruner, Lehrb. d. Paſtoraltheologie I, 310) — ein recht ſchwacher Reſt der mittelalterlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit in Teſtamentsſachen — ſo will H. offenbar, wie aus Winken z. B. auf S. 62, 69, 73 hervorgeht, auch hiefür dienlich ſein. Aus dem letzteren Grunde wohl bekommen wir eine ſo einläßliche Darſtellung des nach dem BGB. geltenden Teſtamentsrechtes.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der erſte, S. 1—48, behandelt die kirchenrechtlichen Vorfragen; der zweite, S. 49—118, giebt die civilrechtlichen Beſtimmungen über Teſtamente. Für beides wird eine umfaſſende Litteratur verwendet. Doch vermißt man im erſten Teil manches, ſo die Litteratur über die Teſtamente der Ordensleute; immerhin entſchädigt hiefür S. 15, 19 der Verweis auf Scherers feinen Ausführungen hierüber. Kirchenrecht II, 822 ff. Weiterhin wird ganz vermißt die Litteratur über das in der Frage ſo wichtige Spolienrecht (S. 6), cfr. Kirchenlexikon s. h. v. Endlich iſt es auffallend, daß H. die einſchlägige Arbeit ſeines trefflichen Landmanns Jocham nicht anführt: Vom Beſitztum der Geiſtlichen 1845, und nicht den Artikel: Die Teſtamente der Geiſtlichen, Münchener Paſtoralblatt, 1863, S. 26 ff.

H. bezeichnet im Vorwort ſelber den erſten Teil als den mühſamſten des Buches und meint, er dürfte wegen der eingehenderen Darlegung der rechtsgeſchichtlichen Entwicklung nicht ohne Intereſſe ſein. Das iſt richtig. Nur dürfte dieſe geſchichtliche Darſtellung viel eingehender, vollſtändiger und exakter ausgefallen ſein. Sie genügt kaum den berechtigten Anforderungen. Weiter meint H., daß er für vorhandene Kontroverſen im Lichte der Entwicklung einen Ausgleich geſucht habe, der die wiſſenſchaftliche Probe beſtehen ſollte. Die Kontroverſe aber iſt ſeit der tridentiniſchen Sess. XXIII de ref. c. 1, Sess. XXIV de ref. c. 12 und Sess. XXV de ref. c. 1 die, ob die Verpflichtung des Klerikers, über ſeine Benefizialeinkünfte letztwillig zu guten Zwecken zu ver-

fügen, eine rechtliche, oder eine bloß ethische sei, was für die Restitution bei Zuwiderhandeln von Bedeutung ist (S. 17 ff.). Nach sorgfältiger, eindringender und scharfsinniger Untersuchung entscheidet sich der Verf. dahin: „Der Kleriker erwirbt sein ganzes Einkommen zu Eigentum, aber zu gebundenem, beschränktem Eigentum, ähnlich dem des Minderjährigen .... Die Überschüsse hat er kraft kirchlichen Gesetzes durch Rechtsgeschäft unter Lebenden oder von Todes wegen (Testament) zu guten Zwecken zu verwenden. Zwar könnte er naturrechtlich wirksam, wenn auch mit schwerer Verletzung des Gewissens, die bona superflua profanen Zwecken zuwenden. Aber nach dem positiven kirchlichen Rechte könnte eine solche Zuwendung als unwirksam angefochten werden. Geschieht dies, so hat der Bedachte die Pflicht, das ihm Zugewendete der Kirche zu restituieren. Ist er außer Stand dazu, so hat der Kleriker selbst die Restitution zu leisten. Tritt Erbfolge ab intestato ein, dann können die gesetzlichen Erben mit gutem Gewissen die Erbschaft antreten, solange nicht die Kirche Anspruch auf die Erbschaft erhoben hat (S. 27 f.)". Mit dieser Entscheidung aber tritt H. in bewußten Gegensatz zu den bedeutenderen Jesuitentheologen älterer und neuerer Zeit und zu der gegenwärtigen „fast ausschließlich von Jesuiten" vertretenen Moraltheologie, die nur eine ethische Verpflichtung annimmt, während sehr hervorragende ältere und neuere Kanonisten für rechtliche Verpflichtung seien (S. 29, A. 21). Der Vollständigkeit wegen hätte Verf. freilich zufügen sollen, daß doch auch die meisten modernen Kanonisten nur für ethische Verpflichtung sind. Und diesen muß ich mich auch anschließen. Zu den von Lehmkuhl, Theol. moral., ed. 8, v. I, p. 542, n. 1 angeführten Gründen hiefür möchte ich doch noch auf die Äußerungen neuerer Synoden hinweisen, die nur von moralischer Verpflichtung sprechen, so die Provinzialsynode zu Wien a. 1858 tit. 7, c. 4 (Collect. Lac. V, 216 sq.) und die Provinzialsynode von Gran a. 1863 t. 4, c. 4 (L. c. V, 670). Mit trefflichem historischem Blick sagt die Wiener Synode zur Begründung: „ . . . in multis orbis catholici partibus nec non in hac provincia immemorialis temporis consuetudine

inductum est, ut clerici pro foro externo de omnibus, quae relinquerent, bonis etiam ad causas profanas valide testari possent. Exinde tamen in conspectu Dei nihil detrahitur obligationi etc.“ H. will die Möglichkeit eines Gewohnheitsrechtes hierin ſelber nicht ganz beſtimmt in Abrede ziehen, S. 27. Muß ſo dem erſten Teil gegenüber mehrfache Reſerve eingenommen werden, ſo ſoll die Trefflichkeit des zweiten um ſo mehr anerkannt werden. Die Nützlichkeit des Ganzen erhöht ſich durch ein gutes Regiſter.

Sägmüller.

Theologia moralis decalogalis et sacramentalis auctore cl. P. **Patritio Sporer**, O. S. Fr. Novis curis edidit P. F. **Irenaeus Bierbaum**, O. S. Fr. tom. II. Paderbornae MDCCCC (Typogr. Bonifac. J. W. Schroeder). 8. VIII 948 p. M. 7,80.

Den erſten Band des gediegenen Moralwerkes von Sporer († 1683) haben wir Th. Q. 1898, 652 ff. beſprochen. Der zweite umfangreichere Teil enthält die wichtigen Traktate von der Gerechtigkeit und Wiedererſtattung, von dem fünften, ſiebenten und achten Gebot ſowie die Lehre über das Eigentum, den Beſitz und die Verträge. Sachlich iſt auch dieſes Buch dasſelbe geblieben, wie es urſprünglich verfaßt wurde; nur die durch neue autoritative Entſcheidungen oder kirchliche Geſetze notwendig gewordenen Änderungen ſind von dem Herausgeber nachgetragen und durch ein Sternchen kenntlich gemacht. Wohl ſind viele Anſichten Sp.'s heute veraltet, denn die modernen rechtlichen und wirtſchaftlichen Lebensverhältniſſe haben ſich gegen früher vielfach weſentlich geändert. Auch wird ein großes Lehrmaterial, das hier behandelt iſt, in der Gegenwart mehr und mehr anderen Disziplinen zugewieſen. Dennoch begrüßen wir die neue Herausgabe dieſes durch geſunde und zuverläſſige Doktrin, klare und leichtverſtändliche Darſtellung, weiſe und beſonnene Mäßigung ſich auszeichnenden Handbuches der Moral. Denn einmal iſt es jetzt viel leichter zugänglich. Sodann bringt es — namentlich gegenüber gewiſſen laxen Anſichten neuerer Kaſuiſten — ſtets den heiligen Ernſt des chriſt-

lichen Sittengesetzes zum Ausdruck. Nur zwei Thatsachen seien genannt. Sporer ist überzeugter Probabilist, weist aber die bloß äußere Probabilität entschieden zurück als unzulässig (vgl. z. B. den interessanten Fall S. 256 Nr. 179). Sporer nimmt sog. Pönalgesetze an, rechnet aber die Steuer-, Zoll- und ähnliche Gesetze ausdrücklich nicht dazu, hält auch die Steuerpflicht für eine Pflicht der kommutativen, nicht bloß der sog. legalen Gerechtigkeit und betont bei Defraudationen deshalb die Pflicht der Restitution: all das mit Berufung auf Röm. 13, 6—7 und Matth. 22, 21 (S. 534—540) und mit passendem Hinweis auf den kirchlichen Zehnten. Ein großer Vorzug der Moral von Sporer ist endlich die Verbindung der scholastisch-spekulativen und kasuistisch-praktischen Methode.

Die Ausstattung seitens des Verlages ist eine recht gefällige und die Bearbeitung des Werkes durch den Herausgeber ist im ganzen sehr sorgfältig geschehen. Nur wenige Fehler (S. 212, 331, 621, 767 und 771) sind uns aufgefallen. Die Bemerkung Bierbaums über die studentischen Mensuren S. 318 ist nicht genau und die über den Grund der veränderten Stellung der Kirche zum Zinsnehmen sicher unrichtig, denn heute wird das Geld allgemein als gewinnbringend angesehen (vgl. Cathrein, Moralphilosophie 3. A. II 353). Die Jahreszahl (1900) in römischen Zahlen muß mit den Buchstaben MCM ausgedrückt werden. Wir empfehlen das brauchbare und stets geschätzte Handbuch, speziell diesen zweiten Band, dem Seelsorgeklerus bestens. An den verdienten Herausgeber aber möchten wir die Bitte richten, uns auch die berühmte und früher viel gebrauchte Moraltheologie seines Ordensgenossen Anaklet Reiffenstuel, die zum Gebrauche in der Schule geschrieben und in ihrer Art ein klassisches Werk ist, in derselben gefälligen Weise zugänglicher zu machen. A. Koch.

III.

Analekten.

Das Teſtament unſeres Herrn wurde bisher als Ganzes nach Syrien oder eines der angrenzenden Länder verlegt. P. Drews läßt in ſeiner beachtenswerten Studie in den Theol. Studien und Kritiken 1901 S. 141—170 wohl die am Anfang der Schrift ſtehende Apokalypſe in jenem Land entſtehen, weiſt aber den übrigen und größeren Teil oder die Kirchenordnung ſowie die Redaktion des Ganzen Ägypten zu, und er wird zu dieſer Annahme durch die vielen Parallelen geführt, die der Ritus Ägyptens, namentlich der alexandriniſchen Jakobiten, und Abeſſiniens zu der Schrift bietet, während im ſyriſchen Ritus bis auf eine einzige geringfügige Ausnahme, das Gebet Imponimus manus nostras bei der Biſchofsweihe (Test. I, 21 p. 29), keine Parallele ſich finde. Die Erſcheinung iſt auffallend, der Schluß aber, der aus ihr gezogen wird, doch nicht ſicher. Einige der hervorgehobenen Parallelen, wie Nro. 4 und 5 kommen auch in den Apoſt. Konſtitutionen und ſomit in Syrien vor, Nro. 4 wenigſtens in der Sache, wenn auch in etwas veränderter Stellung, und ſind überhaupt zu allgemeiner Art, um etwas zu beweiſen. Bei den anderen wäre zuvor feſtzuſtellen, daß ſie ſchon vor dem Urſprung des Teſtamentes Eigentümlichkeiten des ägyptiſchen Ritus waren, und ich zweifle, ob dieſer Beweis genügend zu erbringen iſt. Was der Ritus der alexandriniſchen Jakobiten an Parallelen zur Biſchofsweihe aufweiſt, kommt in ihm zum größeren Teil bei der Weihe des Patriarchen, nicht des Biſchofs vor und verrät damit eine ſpätere Zeit. Auf der anderen Seite enthält derſelbe Ritus ein namhaftes Stück, das m. W. zuerſt in den Apoſt. Konſtitutionen vorkommt und daher nach Syrien weiſt, nämlich das Weihegebet bei Denzinger Rit. or. II, 23 = AK. VIII, 5. Der bezügliche Weiheritus iſt offenbar eine Kompilation ſpäterer Zeit, und wenn

er als solcher hier nichts beweist, so wahrscheinlich auch nicht der weitere Ritus oder der Meßritus. Die fragliche Erscheinung dürfte eher daraus zu erklären sein, daß das Testament, wenn es auch in Syrien entstand, bei den Monophysiten Ägyptens und Abessiniens zu einem höheren Ansehen gelangte, als dort, und Brightman, der das Test. freilich nur aus den Bruchstücken Lagardes kannte, dürfte recht haben, wenn er es als Quelle für die Liturgie der abessinischen Jakobiten betrachtet (Liturgies I p. LXXVI). Eigentlich auffallend ist mir nur die Verwandtschaft eines Stückes der Laudatio aurorae (Test. I, 26 p. 51) mit der Einleitung zum Vaterunser in der Markusliturgie und die Übereinstimmung der Doxologie mit der in Ägypten herrschenden. Führen uns aber diese Züge wirklich nach Ägypten? Bevor wir dies annehmen, dürfte noch eine weitere Untersuchung angezeigt sein. Ich bemerke noch, daß das bei der Doxologie hauptsächlich in Betracht kommende Wort κράτος auch in der syrischen Jakobusliturgie bei Hammond zweimal (67. 74) und in den Homilien des Chrysostomus sehr häufig sich findet. Funk.

Daß die **Kirchenbücher** keineswegs als ein Produkt der Reformation hingestellt werden dürfen, wird immer allgemeiner anerkannt. Auch E. Förster erklärt das im Theologischen Jahresbericht 1899, 831. Darum ist Blanckmeister doch wohl längst überholt, wenn er im Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 1901, Nr. 1, die alte Behauptung wieder aufstellt. Aber auch Archivrat Dr. Jakobs kann sicher keinen Grund für seine ebendaselbst zu findende Behauptung, daß die Kirchenbücher eine Erscheinung der Renaissance seien, aufbringen, außer etwa den, daß dieselben um keinen Preis der katholischen Kirche verdankt werden dürfen.

Sägmüller.

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
84. Jahrgang I. Quartal-Heft

Verlag von Hermann Kitz in München.

Soeben ist erschienen:

Dr. J. E. Schermann

Gymnasialprofessor und Vorstand der städtischen Fortbildungsschule.

Von Paris zurück.

Kunstbetrachtungen und französisches Unterrichtswesen nach der Weltausstellung 1900.

Gr. 8°. 128 Seiten. brosch. M. 1.50.

Der Verfasser bietet uns im 1. Teil seiner interessanten Schrift in gewandter Darstellung treffliche Schilderungen der Pariser Kunst außer- und innerhalb der Weltausstellung. Sehr beachtenswert ist die leitende Idee, die der Verfasser der Anlage der Weltausstellung zu Grunde lege und bis in die einzelnen Gruppen durchführt. Mit besonderer Sorgfalt wird das Kunstgewerbe in seinen verschiedenen Zweigen behandelt; dem sogen. „neuen Stil" ist ein eigener Abschnitt gewidmet, in dem die Fragen nach Entstehung, Berechtigung, Anwendung desselben mit viel Sachkenntnis und feinem Geschmack beantwortet werden.

Der zweite Teil behandelt das französische Unterrichtswesen in allen seinen Teilen. Der Verfasser, der als Fachmann auf dem Gebiete des Gelehrten- und Fortbildungsschulwesens ein auf reicher Erfahrung beruhendes Urteil besitzt, bietet uns anschließend an die Schulausstellung in Paris in allgemein verständlicher und ansprechender Form ein umfassendes Bild des reichen geistigen Lebens unserer Westnachbarn und liefert so zugleich auch für uns viel schätzbares Material zur Beurteilung mancher zeitgemäßen Schulfrage.

So wird die gehaltvolle Schrift nicht nur all' denen, welche Paris und die Ausstellung besuchten, als eine Reproduktion des Ausstellungsbildes eine angenehme Erinnerung bieten und zugleich viele neue Gesichtspunkte eröffnen, sondern besonders auch durch die kulturhistorische Behandlung der wichtigen Fragen über Kunst, Kunsthandwerk und Schulwesen weiten Kreisen willkommene Belehrung und abwechslungsreiche Unterhaltung bieten.

Akadem. Monatsblätter. Organ d. Verbandes der kathol. Studentenvereine Deutschlands. 1901. Nr. 11.

Vom gleichen Verfasser erscheint in den nächsten Tagen:

Dr. Albert Vogelmanns Vermächtnis.

Eines Lehrers Leben Lieben und Leiden

ca. M. 1.80.

Verlag von Hermann Kitz in München.

Soeben ist erschienen:

Riedt, Ludwig, Einst und jetzt oder eine Kriegsfahrt im Jahr 1860 und eine Jubiläumsfahrt im Jahre 1900. Groß 8°. 121 Seiten. Preis brosch. M. 1.20, gebunden in Ganzleinen und Rotschnitt M. 1.75.

Früher sind erschienen:

— „ —, **Lebenserfahrungen eines Convertiten aus dem Volke.** Vierte Auflage. 252 S. 8°. In hochelegantem mehrfarbigem Umschlag brosch. M. 1.50, fein gebunden in Halbleder mit Rotschnitt M. 2.50. Prachtband in weißer Leinwand mit blau-goldener Verzierung und Goldschnitt M. 3.—.

Nicht weniger als ca. 30 Kirchenfürsten haben dem Verfasser Lob und Dank gespendet, darunter noch besonders Kardinal Hergenröther kurz vor seinem Tode, ferner die Apostolische Nuntiatur in München, Kardinal Gruscha in Wien, Kardinal Kremenz in Köln, denen sich Ludwig Windthorst und andere hervorragende Katholiken anschlossen.

Brillante Empfehlungen der Presse liegen zahlreich vor, wie von den „Laacher Stimmen", „Litterar. Rundschau", „Benediktiner Studien" ꝛc. ꝛc.

— „ — **Heiteres und Ernstes im Krieg und Frieden aus meinem Soldatenleben.** Mit dem Bildnis Seiner Majestät des Deutschen Kaisers Wilhelm II. und mit dem Porträt des Verfassers. 8°. 320 Seiten. Preis brosch. M. 1.50, gebdn. M. 2.—, ff. geb. M. 3.—, dito mit Goldschnitt M. 3.50.

Dieses Werk ist ein Volksbuch im wahren Sinne des Wortes. Für Soldaten und Soldatenfreunde aller christlichen Bekenntnisse geschrieben, vermeidet es jede konfessionelle Polemik, steht aber selbstverständlich auf streng christlichem Boden. Es ist der Geist praktischen Christentums und glühender Vaterlandsliebe, der dieses Buch begeisternd durchweht. Lauter Selbsterlebtes, Wahres wird erzählt. Ernstes wechselt mit Heiterem, Frieden mit Krieg, Heimatliches mit Fremdem.

„Der Soldatenfreund hat das Manuskript gelesen und kann nur sagen, daß es ein für Soldaten und Soldatenfreunde sehr interessantes, belehrendes und ergreifendes Buch ist, das hiemit bestens empfohlen sei".

P. Hermann Koneberg O. S. B.

Unter andern zahlreichen Empfehlungen fand das Buch auch eine solche von Dr. Aßmann, Bischof und Feldpropst der Deutschen Armee.

Soeben erschienen:

Dr. **Valentin Weber,**

o. ö. Professor der Theologie an der Kgl. Universität Würzburg.

Der Galaterbrief aus sich selbst geschichtlich erklärt. Sonderabdruck von S. 145—289 der Schrift des Verfassers über „Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil" mit Beigabe einer Einleitung von 10 Seiten. Gr. 8°. 155 S. mit Einleitung. Preis brosch. M. 1.80.

Verlag von Hermann Kitz in München.

Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil.

Grundlegende Untersuchungen zur Geschichte des Urchristentums und des Lebens Pauli. 406 Seiten. M. 5.—.

Von demselben Verfasser ist erschienen:

Die Adressaten des Galaterbriefes.

Beweis der rein-südgalatischen Theorie. IV. u. 80 Seiten. M. 1.20.

Kürzlich sind zwei Schriften erschienen, die, wenn anders der Verfasser nicht völlig illusorischen Hoffnungen sich hingibt, die wichtigsten Voraussetzungen der anmaßenden Hyperkritik, die von den dogmenlosen Kritikern im freisinnigen Lager des Protestantismus in den letzten Jahrzehnten (seit 1840) getrieben wird, als irrig und grundlos erweisen und geeignet sind, die von Harnack (Chronologie der altchristlichen Litteratur, S. X) zugestandene „rückläufige Bewegung [in der Kritik der Quellen des ältesten Christenthums] zur Tradition" erheblich zu beschleunigen.

Wissenschaftliche Beilage zur Germania Nr. 2. 10. Januar 1901.

Weiter schreibt das gleiche Blatt noch über die zweite Schrift am Schlusse einer längeren Abhandlung:

So fügt sich alles, was wir bei Lucas und bei Paulus lesen, trefflich zusammen und triumphierend ruft der Verfasser aus: „Unermeßlich ist der Schaden, den die Baur'sche Kritik durch ihre voreilige Verdächtigung der Glaubwürdigkeit und Echtheit der meisten neutestamentlichen Schriften dem geheiligten Ansehen und der göttlichen Autorität der Bibel und damit zugleich auch des christlichen Glaubens in dem Urteile Ungezählter zugefügt hat. War solches notwendig? War es eine Forderung der gesunden Kritik? Jetzt geben die meisten Vertreter dieser Pseudokritik selbst zu, daß in vielen Fällen die Verdächtigung eine unbegründete war."

Bumüller, Dr. Johannes, Mensch oder Affe? Kurze Zusammenstellung älterer und neuerer Forschungen über Stellung und Herkunft des Menschen. 4 Abbildungen. 8°. 97 Seiten. Preis M. 1.50.

Der hochw. Herr Verfasser liefert in dieser Broschüre einen sehr beachtenswerten Beitrag zu einer der wichtigsten Fragen der Anthropologie. Ihr Schwerpunkt liegt in dem Nachweise, daß die Naturforschung, wenn sie konsequent und aufrichtig sein will, den Menschen nicht mit dem Affen systematisch verbinden könne, sondern ihm eine selbständige Stellung unter allen Lebewesen zugestehen müsse, daß sie ferner kein Bindeglied kenne, welches eine Abstammung des Menschen vom Affen, begründen könnte, daß vielmehr „die Tendenz der Halbaffen und Affen, sich während ihrer höheren Entwicklung im anatomischen Bau vom Menschen immer mehr zu entfernen, nicht weniger als die allgemeine paläontologische Erfahrung gegen die Möglichkeit eines solchen Bindegliedes spreche". Dieser Beweis scheint uns gut gelungen zu sein. Dabei beanspruchen die Ausführungen

des Verfassers um so größeren Wert, als er auf dem Gebiete der Anthropologie als Fachmann redet und überall aus zuverlässigen und unantastbaren Quellen schöpft. Die Schrift ist für die weitesten Kreise bestimmt. Sie verbindet deshalb eine auch dem Laien leicht verständliche Ausdrucksweise mit einfachem, frischem Stil. Auf wenig Seiten wird eine große Menge von Gegenständen gründlich und exakt abgehandelt.

L. Dressel S. J.

Die Polemik eines darwinistischen Professors auf diese Schrift veranlaßte die folgende:

Bumüller, Dr. Johannes, Die Methode der exakten Wissenschaft und der Darwinismus. Eine Abwehr gegen einen Angriff. 8°. 24 Seiten. 30 Pfg.

Als „Abwehr gegen einen Angriff" führt sich dieses Schriftchen ein. Die Leser erinnern sich der Polemik, die vor kurzer Zeit zwischen dem Heidelberger Universitäts-Professor Dr. Klaatsch und Hrn. Dr. Bumüller entstanden ist. Klaatsch war auf dem Anthropologen-Kongreß in Halle in „flammender" Entrüstung gegen eine Schrift Dr. Bumüller's „Mensch oder Affe" losgegangen, welche das Verbrechen beging, den Darwinistisch-Häckel'schen Phantastereien entgegenzutreten. Die rüden Ausfälle Klaatsch's wurden von Dr. Bumüller in Tagesblättern nach Gebühr zurückgewiesen. In dem vorliegenden Schriftchen gibt Dr. Bumüller nunmehr eine „Darlegung und Rechtfertigung der wissenschaftlichen Methode", welche er in seiner Schrift im Gegensatz zu darwinistischen Elaboraten angewandt hat, und kommt hiemit zur Frage nach der richtigen wissenschaftlichen Behandlung der Descendenz-Hypothese und nach der Exaktheit der darwinistischen Methode. Er zeigt dabei das logische oder vielmehr unlogische Vorgehen der Affenabstammungs-Theoretiker auf und weist nach, wie wenig wissenschaftlich und nichts weniger als „exakt" ihre Methode ist, und wie ihre Hypothesen ein lustiges Gebäude sind, das mit den Resultaten wirklich exakter Forschung, namentlich der Paläontologie, gar nicht stimmen will. Mit berechtigter Ironie geißelt der Verfasser den Dogmatismus des darwinistischen Großinquisitorenthums, das um so unduldsamer wird, je mehr die Widersprüche ernster Denker sich mehren. Dr. Bumüller's Schriftchen ist ein schätzenswerter Beitrag zur Würdigung des Evangeliums unserer Affen-Descendenz-Apostel, die sich stellenweise zu reinsten Romanciers, fast könnte man sagen, umgekehrten Bellamys auswachsen, mit glühender Phantasie die Lücken exakter Forschung ausfüllen und an die Glaubenskraft der ungläubigen Welt horrende Ansprüche stellen.

Beilage zur Augsburger Postzeitung Nr. 69. vom 29. Dezember 1900.

Unterricht über den allgemeinen Verein der christlichen Familien zu Ehren der heiligen Familie in Nazareth. Mit bischöfl. Approbation. 29/30. Tausend. 24 Seiten. 16°. 10 Pf.

Wachter, Kamerer und Pfarrer, Ritter v. hl. Grabe. Die christliche Familie. Unterweisungs- und Gebetbuch für die Mitglieder des Vereins zur Verehrung der hl. Familie von Nazareth, wie für alle katholischen Christen. Mit Erlaubnis des Hochwürdigsten

Bischofs v. Rottenburg und den Empfehlungen vieler hohen Kirchenfürsten. 3. Aufl. 41.—50. Tausend. Ausgabe in gewöhnl. und großem Drucke. In Einbänden von M. 1.50. bis M. 4.50.

In 2. verbesserter Auflage ist erschienen:

Sattler, P. Leo O. S. B., Widukind. Ein Weihnachtsspiel. Kl. 8°. 80 Seiten. In elegantem Umschlag geheftet 80 ₰ hübsch geb. ℳ 1.80.

Im Gesellenverein Stuttgart u. vielen andern Orten unter großem Beifall wiederholt ausgeführt! Nicht minder als Lesedrama bestens zu empfehlen!

Friedrich Wilhelm Weber, der Dichter von Dreizehnlinden schreibt: er habe „die Dichtung mit Interesse angehört. Der Verfasser zeige ein nicht zu verkennendes poetisches Talent, rege Phantasie, gute Darstellungsgabe und Gewandtheit in Behandlung der Sprache. Er wünsche dem Werkchen den besten Erfolg".

„. . . . Ich glaube, daß die kath. Jünglings- und Männervereine mit Freuden nach der schönen Gabe greifen werden, zumal die theatralische Zurüstung keine hohen Anforderungen erhebt und nur männliche Rollen im Stücke vorkommen. Man kann dem Werke eine weite Verbreitung und oftmalige Aufführungen vorhersagen".

Amöneburg. Müller, Dechant.

„Eine köstliche Gabe! Das Ganze ist psychologisch fein durchdacht, alle Charaktere sind vortrefflich gezeichnet, und das verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß die durchaus edle Sprache selbst an den von gemütvollem Humor durchwehten Stellen, die naheliegende Gefahr vermeidend, niemals ins gewöhnliche herabsinkt. Ohne Zweifel dürfen wir das vorliegende Drama den besten Leistungen zur Seite stellen, und wir begrüßen dasselbe um so freudiger, da an guten Weihnachtsspielen noch immer Mangel ist. Die Verlagshandlung hat dem Büchlein eine recht hübsche, geschmackvolle Ausstattung in Zweifarbendruck gegeben, die umsomehr am Platze ist, da das Drama nicht nur auf die Bühne gehört, sondern auch eine angenehme, fesselnde Lektüre bildet. Möge es sich am trauten Herd wie auf der Bühne recht viele Freunde erwerben."

Stuttgart. Deutsches Volksblatt.

Angelegentlichst seien empfohlen:

Sämmtliche Bilder der Beuroner Kunstschule in Farben und Photographie, jedes Format. Ich liefere dieselben zu Originalpreisen. Bei Partienbezügen tritt Rabatt ein! Eigener Katalog steht gratis und franko gerne zu Diensten.

Die Verlagshandlung von Hermann Kitz, welche 1878 in Saulgau gegründet wurde, dann 1893 nach Ravensburg übersiedelte und sich jetzt in München niedergelassen hat hält sich zur Uebernahme kathol. Verlagswerke bestens empfohlen.

Das **Antiquariat** von **Hermann Kitz in München** empfiehlt, soweit Vorrat reicht:

Pougaud Emil, Bischof von Laval, Christenthum und Gegenwart. Zur Zeit äußerst verlangte Apologie! Autorisirte deutsche Ausgabe von Phil. Prinz von Arenberg, päpstl. Geheimkämmerer und Domkapitular in Eichstätt. 5 Bände. Band I. Religion und Irreligion. 1891. Band II. Jesus Christus. Band III. Die Dogmen des Credo. Band IV. Die Kirche Jesu Christi. Band V. Schlußband: Das christliche Leben. Mainz 1891—1900. 8. (22.25) 8.—

Chilianeum, Blätter f. kathol. Wissenschaft. Kunst u. Leben, hrsg. von J. B. Stamminger. 10 Bde. (Alte Folge 8 Bde. u. Neue Folge 1. u. 2. Bd., alles Erschienene.) Mit Holzschn. Würzb. 1862—69. geb. wie neu. 21.—

Conscience H., Ausgewählte Schriften. 75 Bände. Klein-Oktav. München 1877—82. (63.60) in 16 Halbleinwandbänden mit Bibliothekschild. 39.—

Bilden seit Langem die Grundlage jeder katholischen Bibliothek.

Denzinger H, Enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis es summis pontificibus ed. VIII (vorl. A.) à J. Stahl. Würzb. 1899. In Hlwdbd. (4.50) 3.— Die Veränderung der 9. Auflage bezieht sich nur auf die Verbesserung von Druckfehlern.

Döllinger Dr. J. J. J. v., Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. 3 Bde. gr. 8. Regensb. 1846—48. (18.50) 10.—

Guéranger Dom. Prosper, O. S. B., Abt von Solesmes, Das Kirchenjahr. Autorisirte Uebersetzung. — Mit bischöflicher Approbation und einem Vorworte von Domdekan Dr. J. B. Heinrich, Mainz 1888—94, liefern wir vorliegende 13 Bände zu ermäßigtem Preis. Die 13 Bände zusammen liefern wir 1. Bd.: Die hl. Adventszeit. 2. u. 3. Bd.: Die hl. Weihnachtszeit. 4. Bd.: Die hl. Vorfastenzeit (Septuagesima etc.). 5. Bd.: Die hl. Fastenzeit. 6. Bd.: Die hl. Passions- und die hl. Charwoche. 7. bis 9. Bd.: Die österliche Zeit. 10. Bd.: Die Zeit nach Pfingsten. 1. Abth. 11. Bd.: Die Zeit nach Pfingsten. 2. Abth. 12. Bd.: Die Zeit nach Pfingsten. 3. Abth. 13. Bd.: Die Zeit nach Pfingsten. 4. Abth. in 13 Bänden. (63.55) 40.—

Himmelstein, Dr. F., Die 15 Jugendschriften. 15 Original-Einbände. Würzb. 12.—

Diese Preisermäßigung ist nur für kurze Zeit, da die Anzahl der Remittendenexemplare nicht bedeutend ist.

Holzwarth, Weltgeschichte. 2. verb. Aufl. 7 Bde. Mainz 884—87. (30.—) 10.—

— in 7 neuen Hlwdbdn mit Goldtitel. (40.—) 15.—

Zur Zeit die billigste katholische Weltgeschichte.
Zeitgemäßes Werk. Hochinteressantes Anerbieten.

Hübner F. v., Botschafter am päpstlichen Stuhle, Spaziergang um die Welt. Prachtband in Folio. 972 herrliche Vollbilder und 3 colorirte Ganzbilder. (25.—) 12.—

China und Japan ist ausführlichst behandelt.

Hungari, Predigten auf die Sonntage des Kirchenjahres. 10. Bde. gr. 8. Ebd. 1877—1884. (48.—) 8.—

Janner, Dr. Ferd., kgl. Lycealprofessor. Das römische Brevier in deut-

scher Sprache. Mit oberhirtlicher Genehmigung. 4 Bde. Wintertheil 772 Seiten. Frühlingstheil 824 Seiten. Sommertheil 800 Seiten. Herbsttheil 724 Seiten. Ebd. (16.—) 8.—

Das römische Brevier in deutscher Sprache fehlte seit langer Zeit auf dem Büchermarkte. Der Verleger der editio typica des Breviarum Romanum glaubt daher vielen Wünschen wie einem thatsächlich vorhandenen Bedürfnisse zu entsprechen, wenn er hiemit das römische Brevier in einer neuen vollständigen Ausgabe darbietet.

Janssen J., Verfasser der Geschichte des deutschen Volkes), 3 geschichtliche Vorträge. 4. Aufl. 8. Frankf. 1891. (1.80) —.75

Der Name des Autors bürgt für die Gediegenheit. — Interessante Vorträge.

Keller, Dr. J. A., Pfarrer in Gottenheim bei Freiburg, Exempelbücher. Bändchen 1—26. N. A. Mainz. (62.95) 20.—

Kirchenväter, Sämmtl. Werke der. Aus dem Urtexte übersetzt. Bd. 1—30 Kempten 1830—43. Pbd. m. T. Schönes Ex. 10.—

— Bd. 8—14. Pbd. m. T. 4.50

einz. Bd. à 1.—

Laienschlager P. J., Kathol. Jugendschriften. 24 Bände. Augsb. Neue Aufl. Cart. (24.—) 18.—

Lübke W., Geschichte der deutschen Kunst von den frühesten Zeiten bis zur Gegenwart. Mit 675 Abbildungen. Klein-Folio. Stuttg. 1890. Originaleinband. Wie neu. (24.—) 16.—

Podesti Fr., Die Vatikanischen Wandgemälde im sogen. Saale der Unbefleckten Empfängniß. Mit erläuterndem Texte von Dr. P. Albert Kuhn, O. S. B. Einsiedeln In Enveloppe (6.—) 3.50

Perrone, J., Praelectiones theologicae quas in collegis Rom. S. J. habebat Ed. post II. Romanam, dilig. emend. et nov. accessionibus ab. ipso. auct. locuplet IX. vol. Viennae 1842—44. Hfz. m. T. Schönes Ex. 12.—

Prediger u. Katechet, Kath. Monatsschrift. Hrsg. v. L. Mehler. Jahrg. 21, 24/28; 28. Heft 2/12; 23. H. 2/12; 42. H. 1/11. Regensburg 1871, 1874—78, 1868, 1873, 1892. 16.—

Realencyclopädie, allgemeine, oder Conversationslexikon f. d. kath. Deutschland hrg. v. W. Binder. 10 Bde. u. 2 Supplementbde. m. Univ. Reg. Regensburg 1846—50. Hfz. Teilweise etwas stockfl. 8.—

Sailer, J. M., Sämmtl. Werke. Hrsg. v. J. Widmer. 40 Bde. in 28 Bde. geb. m. Zusammenstellung d. Inhaltsverzeichnis. J. M. Sailers sämmtl. Werke. Sulzbach 1830—41. Hfz. m. T. Bis auf einige Stockflecken tadelloses Exemplar. 40.—

Schweizerblätter katholische für Wissenschaft und Kunst (heißt auch bisweilen Wissenschaft, Leben u. Kunst.) Jahrgang 1859—1870. dto. Neue Folge 1885, 1894—1899 Luzern. (19 vollständige Jahrgänge brosch.) Preis pro Jahrgang 5.—

Schriften, Die heiligen, des alten und neuen Testamentes nach der Vulgata von Loch, Dr. V., u. Reischl, Dr. W. 2. Aufl. 4 Bde. gr. 8°. Regensb. 1867. Hfz. . . . . früher 28.— jetzt 16.—

— — die heil., von Dr. Loch und Reischl. Illustr. Pracht-Ausgabe. Fol. 5 Bde. Ebd. 1883—85 . . . . . früher 42.— jetzt 19.50

— — daselbe in 5 neuen Lwdbdn. m. Goldt. „ 52.50 „ 30.—

Stimmen aus Maria Laach, Jahrgang 1875, 1876, 1877, 1890, 1893 1894. cplt. à M. 7.—.

Stöckl, Dr., Lehrbuch der Philosophie I/II in einem Band geb. 1869. M. 6.—.

Antiquariat von Hermann Kitz in München.

Maria Stuart, Königin von Schottland. Blätter zu ihrem Andenken und zu ihrer Ehre. Nach den Quellen v. Eufemia Gräfin Ballestrem. Mit 16 Holzschnitten mit Text. 1 Tafel mit Zinkätzungen und 1 Tafel mit Holzschnitten, 52 Lichtdrucktafeln, 7 Stammbaumtafeln u. 2 Facsimiles. gr. 4°. Hamburg 1889 . . . . . früher 250.— jetzt 70.—
— — In geschmackvollem Originaleinband mit Metallecken und Schloß. früher 300.— jetzt 90.—
Dieses Werk wurde nur in 250 numerierten Exemplaren hergestellt; seltener Gelegenheitskauf.
Thomassinus, Dogmata theolog. t. I. Fol. Par. 1684. Perg. M. 8.—.
Weiß, Dr. J. G., Lehrbuch der Weltgeschichte. 1.—3. Aufl. 20 Bände geb. in Halbleinwand mit Goldschnitt. . früher 230.— jetzt 120.—

Verlag Missionsdruckerei G. m. b. H. Steyl postl. Kaldenkirchen i. Rhld.

Die praktischen Ziele der seelsorglichen Lehrthätigkeit.

Kurze theoretische Behandlung der praktischen Ziele, wie sie in Homilie und Katechese, in Leitung der Pönitenten und Kranken anzustreben sind, nebst methodischer Materialiensammlung für die Praxis. Von Martin Mühlbauer, Beichtvater und Schulinspektor. 496 S. Größe 22× 14½ cm. Geb. 4,00 Mk. (4,80 Kr.).

In diesem Werke hat der hochw. Herr Verfasser eine gefährliche und weitverbreitete Wunde berührt. Wie im Vorwort ganz richtig bemerkt, mühen sich alle Geistesmänner ab, uns die Notwendigkeit eines speziellen praktischen Vorsatzes aus übernatürlichen Motiven am Schlusse der Predigt, Katechese, Betrachtung klar zu beweisen. Man sieht es ein, daß die schönste Predigt ohne diesen bestimmten Vorsatz wertlos ist — und doch, wie selten handelt man danach? Geschieht dies nicht vielleicht auch öfters deswegen, weil man darüber unklar ist, wie man dabei zu Werke gehen soll? Hier kommt uns nun der hochw. Herr Verfasser zu Hilfe.

Im ersten Teile seines Werkes behandelt er nach den Regeln der christlichen Pädagogik die Theorie des praktischen Vorsatzes; ganz eingehend werden dabei die einzelnen Momente vorgeführt und durchbesprochen.

Im zweiten, viel größeren, praktischen Teil liefert er in systematischer Ordnung sehr umfangreiches Material, Belegstellen aus der Hl. Schrift, den Vätern, aus dem Leben der Heiligen u. s. w. Die beigefügten eigenen Bemerkungen lassen den eifrigen, ruhig denkenden und gewandten Seelsorger erkennen. Gerade dieser praktische Teil — das Nachschlagebuch — wird dem Seelsorgsklerus sehr willkommen sein und ihm den anstrengenden Beruf bedeutend erleichtern.

Die Sprache ist die kurze, herzliche Sprache des Katecheten; auf seine Diktion und wissenschaftliches Gewand scheint der hochw. Herr Verfasser absichtlich verzichtet zu haben; nicht glänzen, nur nützen wollte er. Auf einige Einwendungen, die man gegen das Buch vorbringen könnte, hat er bereits in der Vorrede geantwortet.

Und so wünschen wir dem Buche von Herzen eine große Verbreitung und hoffen, daß es reichen Segen stiften werde.

Landshut, den 20. Mai. Schwarzmann, k. Gymnasialprofessor.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Verlag von **Franz Kirchheim** in **Mainz**

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Weltgeschichte in Karakterbildern

herausgegeben von **Franz Kampers, Sebastian Merkle** und **Martin Spahn.**

Erscheint in etwa 40 reich illustrirten Bänden in freier Reihenfolge.
Jedes Jahr erscheinen 6—8 Bände.
Preis des gebundenen Bandes durchschnittlich 3—4 Mark.

Subscribenten auf das Gesammt-Unternehmen erhalten 10% Rabatt.
Jede Monographie ist in sich vollkommen abgeschlossen und einzeln käuflich.
Bis Weihnachten 1901 liegen vor:

Augustin. Der Untergang der antiken Kultur. Von Dr. Georg Freiherr von Hertling, Mitglied der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften, ord. Professor an der Universität München. Mit einer Beilage in Farbendruck und 50 Abbildungen. In Leinwandband 3 Mark.

Der große Kurfürst. Deutschlands Wiedergeburt im XVII. Jahrhundert. Von Dr. Martin Spahn, ord. Professor an der Universität Straßburg i. E. Mit einer Karte und über 200 Abbildungen. In Leinwandband 4 Mark.

König Asoka. Indiens Kultur in der Blütezeit des Buddhismus. Von D. Dr. Edmund Hardy, Professor in Würzburg. Mit einer Karte und 62 Abbildungen. In Leinwandband 4 Mark.

Cavour. Die Erhebung Italiens im XIX. Jahrhundert. Von D. Dr. Franz Xaver Kraus, Geheimer Hofrath ord. Professor an der Universität Freiburg (Baden). Mit einer Beilage in Lichtdruck und 60 Abbildungen. In Leinwandband 4 Mark.

Verlag von A. Distelborf, Trier.

Soeben erschienen:

Das geistliche Leben

in seinen **Entwickelungsstufen** v. **Saudreau** übers. v. **Schwabe** S. J.
2 Bde. Jeder Band br. 3,20, geb. 4,00 M.
Vollständiges Handbuch der Ascetik.

Der Weg der Heiligkeit.

— **Neue Ausgabe** —

der **Nachfolge Christi** v. Th. a Kempis. Nach P. Heser S. J., v.

P. Hülsmann C. SS. R. Mit Gebetsanhang vom hl. Alphonsus. Gebd. in Leinw. nur 1,00, 1,20 M. u. höher.

Liguori, Besuchungen d. allerh. Altarssakramentes mit Gebetsanhang. In feinem Leinwandband nur 50 Pfg.

Huschens, Erklärung der Gebete und Hauptwahrheiten der kath. Religion. geb. 1,80 M.

Das kath. Kirchenjahr. Erklärung der Sonn- und Festtagsevangelien. Von J. Huschens. geb. 2,00 M.

Erklärung der katholischen Kirchenlieder. Von Jos. Schiffels. geb. 2,00 M.

Pörtzgen, Liguori Besuchungen. Vorbereitungsbüchlein für Erstkommunikanten. geb. nur 50 Pfg.

In der **Herder**'schen Verlagshandlung zu **Freiburg** i/Br. ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Freiburger Diözesan-Archiv. Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Litteraturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer. Neue Folge. Zweiter Band (der ganzen Reihe 29. Band). gr. 8°. (IV u. 384 S.) M. 4. —

Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Laudert, Dr. Friedr., Franz Anton Staudenmaier (1800—1856) in seinem Leben und Wirken dargestellt. Mit dem Bildnis Staudenmaiers. 8. (VIII u. 544 S.) M. 5; geb. in Leinwand M. 6.20.

Meister, Dr. Alois, Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach. Lex.-8°. (XLIV u. 222 S.) M. 7.
(Bildet das XIII. Supplementheft der »Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte«.)

Schermann, Th., Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Eine dogmengeschichtliche Studie. Gekrönte Preisschrift. gr 8°. (XII u. 246 S.) M. 5.
(Bildet das 4. u. 5. Heft des IV. Bandes der »Strassburger theologischen Studien«.)

Schlecht, Dr. Jos., Doctrina XII Apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche. Mit 3 Tafeln in Lichtdruck. gr. 8°. (XVI u. 144 S.) M. 5.
Von demselben Verfasser ist früher erschienen:
ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΩΔΕΚΑ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. Doctrina XII Apostolorum. Una cum antiqua versione latina prioris partis de duabus viis primum edidit. gr. 8°. (24 S.) M. 1.

Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Buchberger, M., Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Mit Rücksichtnahme auf die Anschauungen anderer Scholastiker. Gekrönte Preisschrift. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 8°. (VIII u. 216 S.) M. 2.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Edidit **Societas Goerresiana** promovendis inter germanos catholicos litterarum studiis. 4°.

Tomus primus: **Concilii Tridentini diariorum** pars prima: Herculis Severoli commentarius. Angeli Massarelli Diaria I—IV. Collegit edidit illustravit **Sebastianus Merkle.** Cum tabula phototypica civitatis tridentinae saeculo XVI. (CXXXII u. 932 S.) M. 60; geb. in Halbfranz M. 66.40.

Die ganze Sammlung wird in vier Abteilungen zerfallen: *Diaria* (Bd. I—III); *Acta* (Bd. IV—IX); *Epistulae* (Bd. X u. ff.) und *Tractatus* (1 Band). Band IV ist im Druck und wird zunächst (vor Band II und III) erscheinen.

Der Heilige Vater Papst Leo XIII. hat diese grosse Publikation mit einem Schreiben an Freiherrn von Hertling Msgr. Ehses huldvollst ausgezeichnet und darin die Bedeutsamkeit des Unternehmens hervorgehoben.

Janssens, Laurentius, S. T. D., O. S. B., **Summa Theologica** ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam. Cum approbatione Superiorum. gr. 8°.

Tomus IV: **Tractatus de Deo-Homine sive de verbo incarnato.** I. Pars. Christologia. (III.-Q. I—XXVI. (XXVIII u. 870 S.) M. 10; geb. in Halbsaffian M. 12.40.

Früher sind erschienen:

Tomus I: **Tractatus de Deo Uno.** *Pars prior.* (I.-Q. I.—XIII.) (XXX u. 526 S.) M. 6; geb. M. 8.

Tomus II: **Tractatus de Deo Uno.** *Pars altera.* (I.-Q. XIV—XXVI.) (XVIII u. 600 S.) M. 6; geb. M. 8.

Tomus III: **Tractatus de Deo Trino.** (I.-Q. XXVII—XLIII.) (XXIV u. 900 S.) M. 10; geb. 12.40.

Im Anschluss hieran werden zunächst erscheinen: De Deo-Homine (pars altera). — De Deo Creante et Gubernante (1 vol.). — De Gratia (1 vol.).

Für später sind in Aussicht genommen: De Peccatis. — De Virtutibus. — De Sacramentis. — De Novissimis. — De Vera Religione. — De Ecclesia et Romano Pontifice. — De Traditione et Scriptura.

Pesch, Christian. S. J., **Theologische Zeitfragen.** Zweite Folge. gr. 8°. (IV u. 138 S.) M. 180.

Ist auch als 80. Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" erschienen.

Inhalt: Erste Abhandlung. **Zwei verschiedene Auffassungen der Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit.** — Zweite Abhandlung. **Das Wesen der Todsünde.** — Dritte Abhandlung. **Die Seele des Todsünders im Jenseits.**

A. Laumann'sche Buchhandlung in Dülmen i. W.
Verleger des heil. Apostol. Stuhles.

Für die Weihnachtszeit!

Weihnachtsgrüße. Sagen und Gedichte. Herausgegeben von Dr. **A. Hausen.** Feinster Geschenkband. Preis Mk. 3. —.

Der Bethlehemitische Weg. Andachtsübungen f. d. hl. Weihnachtszeit. Von P. P. **Osborne.** Preis geb. Mk. 1.50 und theurer.

Emanuel od. eine Reihe v. Jesukindgesch. Von **P. B. Wasserer.** Pr. geb. Mk. 1.60.

Seelenfrühling. Gedichte von **Math. Levita.** In eleg. Einband m. Goldschn. Mk. 2.50.

Aus stiller Welt. (Gedichte.) Ein Trostbüchlein von **Marg. Mirbach.** Preis geb. Mk. 2.50.

Eucharistisches Jahr. Gedichte auf die Sonntage u. Feste des Herrn im Laufe d. Kirchenjahres. Von einer **Ordensschwester** d. hl. Ursula. Pr. geb. Mk. 2.50.

An's Frauenherz. Worte der Liebe und Freundschaft für die kathol. Frau. Von **A. von Liebenau.** In eleg. Einband m. Goldschn. Mk. 6. —.

Rosenblüthen und Edelweiß. Den katholischen Jungfrauen gewidmet. Von **A. von Liebenau.** Eleg. geb. Mk. 6. —.

Die christliche Jungfrau. Worte der Belehrung und Ermunterung von **A. von Liebenau.** Feinster Geschenkband. Preis Mk. 4. —.

Die künftige Hausfrau. Praktische Winke für erwachsene Töchter und angehende Hausfrauen v. **A. v. Liebenau.** Elegant gebunden Mk. 2. —.

Die Geheimnisse des heiligen Rosenkranzes. Ein Cyclus geistl. Gedichte und Denksprüche v. **Valentin Lehmann,** Erzpriester in Seeburg. 8°. 72 Seit. Zweifarbiger Druck auf feinem Papier. Gebunden in Leinwand Mk. 2.—.

Himmelwärts! Ein Strauß geistlicher Gedichte im Anschluß an das Kirchenjahr v. **Hermann Steinhausen.** 8°. 112 S. Pr. geb. Mk. 2 50.

Maria Kevelaer die Trösterin der Betrübten. Erbauliches und Geschichtliches über den Wallfahrtsort Kevelaer. Von **Stanislaus Aenstoots,** Pfarrer. Klein 8°. 288 S. Preis geb. in Prachtband Mk. 2.50.

In derselben Größe und Ausstattung erschien in holländ. Sprache:

O. L. Vrouw van Kevelaer Troosteres der bedrukten. Door **Stanislaus Aenstoots,** Pastoor, uit het duitsch door **A. H. M. Ruyten.** Prijs 1 Fl. 50 Cent.

Die barmherzige Liebe. Eine heilige und erhabene Berufspflicht für die christliche Jungfrau in der Welt. Von **J. C. Lichtle,** em. Priester und Missionar. Preis geb. Mk. 1.50 und theurer.

Geschenkwerke für die katholische Jugend!

Laumann'sche Jugendbibliothek. Bereits 17 Heftchen erschienen. Jedes Heftchen Mk. 0.25. Drei Heftchen in einen Band geb. M. 1.—. Die ganze Sammlung geb. also Mk. 5.—.

Laumann'sche Kinderlegende. Bereits 16 Heftchen erschienen. Jedes Heftchen in einen Band geb. M. 1.—. Die ganze Samml. geb. also Mk. 5.—.

Jugendhort. Jahrg. 1890 bis 1900. Preis pro Jahrg. schön geb. Mk. 2.—.

Am Herdfeuer. Märchen und Märchenhaftes von **Paul Thamm.** Mit 8 farbigen Vollbildern und buntem Umschlag. Eleg. geb. Mk. 1.—.

Allerlei Singvögel. Gedichte für die kath. Jugend. Unter Mitwirkung namhafter kathol. Dichter herausgeg. v. **J. B. Patzack.** Preis geb. Mk. 1.50.

Allerlei Geschichten für große und kleine Leute. Mit 29 Bildern, Von Dr. **L. Lang.** 2. Aufl. Preis cart. M. 0.80.

Lebensperlen. Lehrreiche Erzählungen für die Jugend. Inhalt: Die fünf F. Vier Spähne. Mit 8 farb. Vollbildern u. bunt. Umschlag. Preis geb. M. 1.—.

Vaterhaus u. Fremde. Erzähl. aus d. Leben f. die Jugend. Inhalt: Im Dünensand. — Arm u. Reich. — Mit 8 farb. Vollbildern u. buntem Umschlag. Preis geb. Mk. 1.—.

Märchen. Der lieben Jugend erzählt von A. Huffam (Anna Geyer). Mit 9 Farbendruckbildern. 2. bedeutend vermehrte Auflage. Preis cart. Mk. 1.—.

Neu! Blumensträußlein. Erzählungsbüchlein für Kinder von **Maria Tannenbaum.** 2. Aufl. Preis cart. Mk. 0.40.

Kindliche Liebe. Kleine Erzählungen aus dem Leben guter Kinder. Gesammelt für die liebe Jugend von O. Grimm. Preis cart. Mk. 0.40.

Unseren reichh. Weihnachtskatalog versenden wir gratis und franko.

Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Richert, Dr. C., Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Eine kirchenrechtliche Untersuchung. gr. 8°. (X u. 116 S.) M. 2.40.
(Bildet das 3. Heft des IV. Bandes der „Strassburger theolog. Studien".)

Royer, Dr. J., Die Eschatologie des Buches Job unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie dargestellt. gr. 8°. (VIII u. 156 S.) M. 3.50.
(Bildet das 5. Heft des VI Bandes der „Biblischen Studien".)

Testamentum Novum graece et latine. Testamentum graecum recensuit, latinum ex vulgata versione clementina adiunxit, breves capitulorum inscriptiones et locos parallelos uberiores addidit **Fr. Brandscheid.** Editio critica altera, emendatior. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburgensis. 2 Teile. 12°.

Pars prior: **Evangelia.** (XXIV u. 652 S.) M. 2.40; geb. 3.40.
Pars altera: **Apostolicum.** (VI u. 804 S.) M 2.60; geb in Leinwand M. 3.60.
Beide Teile in einem Band M. 5; geb. in Halbfranz M. 6.60.

Von dem lateinischen und dem griechischen Text sind auch Sonder-Ausgaben erschienen unter den Titeln:

H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ. Novum Testamentum graece. (XII u. 780 S.) M. 3.50; geb. in Leinwand M. 4.40.

Novum Testamentum latine. (XXIV u. 700 S.) M. 3.20; geb. M. 4.

In unserem Verlage erschien soeben

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte

für höhere, Volks- und Mittelschulen, Lehrerseminarien und ähnliche Anstalten.

Von **Dr. A. Thiel, Bischof von Ermland.**

9. Auflage. Preis gebunden Mk. 1,25.

Für die eminente Brauchbarkeit des Buches spricht die Anzahl der bedeutenden Auflagen.

Bei beabsichtigter Neueinführung liefern wir Ansichts-Exemplare dieses praktischen, an vielen Anstalten eingeführten Buches direkt franco.

Braunsberg, Ostpreußen, Dezember 1901. **Huye's Verlagsbuchhandlung, Emil Bender.**

Im Verlage von Ed. Hölzel in Wien, IV/2, Luisengasse 5, gelangten soeben zur Ausgabe:

LANGL's
Bilder aus Palästina

Drei Blätter ausgeführt in feinstem Farbendruck (Sepiamanier) folgende Stätten, wo einst der Heiland gewandelt, zur Veranschaulichung bringend:

Jerusalem, Bethlehem, Nazareth.

Grösse jedes Bildes 75½×57 cm.

Preis pro Bild:

unaufgezogen und gefirnisst . . . . . = M. **2.—**

auf starken Deckel gespannt und gefirnisst . . = » **3.—**

Die drei Orte: Jerusalem, Bethlehem und Nazareth sind für die ganze Menschheit geheiligt, sie bilden den Hintergrund für den Hauptinhalt der Evangelien und sind daher für den Religionsunterricht dringend nothwendig, ja geradezu unentbehrlich.

So seien denn diese in künstlerisch vollendeter Weise ausgeführten Bilder, welche sich auch vortrefflich zum Zimmerschmuck und zu Weihnachtszwecken eignen, allseits wärmstens zur Anschaffung empfohlen.

Zu beziehen durch jede solide Buchhandlung, wie auch durch die Verlagshandlung selbst.

Soeben ist neu herausgegeben ein

Verlagskatalog

und versende ich denselben gratis und franko.

München — **Hermann Kitz**

Findlingsstr. 4. — Verlagshandlung.

In neuer Auflage ist soeben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ludwig Pastor,

Geschichte der Päpste

seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstl. Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet.

I. Band: **Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II.** (Martin V., Eugen IV., Nikolaus V., Calixtus III.) Dritte und vierte, vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage. gr. 8°. (LXIV u. 870 S.) M. 12; geb. in Orig.-Leinwandband M. 14.

Früher sind erschienen:

II. Band: **Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Thronbesteigung Pius' II. bis zum Tode Sixtus' IV.** Zweite, vielfach umgearbeitete und verbesserte Auflage (LIV u. 796 S.) M. 10; geb. M. 12.

III. Band: **Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Wahl Innocenz' VIII. bis zum Tode Julius' II.** Dritte und vierte, vielfach umgearbeitete und verbesserte Auflage. (LXX u. 956 S.) M. 12; M. 14.

Jeder Band wird einzeln abgegeben.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Hagemann, Prof. Dr. **Georg, Metaphysik.** Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. Sechste, durchgesehene und verbesserte Auflage. gr. 8°. (VIII u. 236 S.) M. 2.80; geb. in Halbleder M. 3.50.

Bildet den II. Teil der „**Elemente der Philosophie**". Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte. Davon sind früher erschienen:

I. Teil: Logik und Noetik. Sechste, durchgesehene Auflage. gr. 8°. (XII u. 216 S.) M. 2.80. geb M. 3.50.

III. Teil: Psychologie. Sechste verbesserte Auflage. gr. 8°. (VIII u. 210 S.) M. 2.80; geb. M. 3.50.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Soeben erschien vom Naturphilosophen **Andrew Jackson Davis:**

Die Vision des ewigen Friedens. M. —.50, geb. M. 1.—.

Sie giebt eine getreue und umfassende Geschichte von der Vergangenheit und Gegenwart und eine der herrlichsten und erstaunlichsten Prophezeiungen von der Zukunft der Welt. — Durch jede Buchhandlung von

Wilhelm Besser's Verlag in Leipzig, Markt 2.

SUMPTIBUS FERDINANDI SCHONINGH PADERBORNAE.

LOGICA. PRIMA PARS SUMMAE PHILOSOPHIAE EX OPERIBUS ANGELICI DOCTORIS SANCTI THOMAE AQUINATIS JUXTA CURSUM PHILOSOPHICUM COSMI ALAMANNI INSTITUTA A W. TH. ENGLERT PROFESSORE IN UNIVERSITATE RHENANA. XLIV ET 254 PAG. 3 MARK.

Einzig in ihrer Art.

Neue Fastenpredigten.

Kampf um die Palme der Keuschheit.

Von P. Rupertus Müller, O. F. M.

224 S. Mk. 2.—, geb. Mk. 2.50.

An erster Stelle sollen diese Predigten, da sie in die Hände der Priester vorzugsweise gelangen, manche Fingerzeige geben in dieser so heiklen Materie. Hauptsächlich als Fastenpredigten, doch gleichwohl auch zu jeder anderen Zeit können sie gute Verwendung finden, im Zusammenhange sowohl, als auch einzeln genommen.

Alphonsus-Buchhdlg., Münster i. W.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Die Tübinger Theologische Quartalschrift kann durch jede Buchhandlung, Postanstalt, sowie direkt durch den Verlag von Hermann Kitz in München bezogen werden. Der Preis beträgt pro Jahrgang im Buchhandel M. 9.—; bei Bezug durch eine Postanstalt tritt noch Zustellgebühr dazu.

Soweit die Vorräte der bisher erschienenen Jahrgänge, welche von dem Unterzeichneten nicht übernommen worden sind, reichen, können dieselben sowohl von mir als auch von der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen zu den folgenden Preisen bezogen werden, und zwar:

Die Jahrgänge 1—79 zu

M. 3. — für den Jahrgang.

(Jahrgang 10, 11, 28, 40, 45 nur einzelne Hefte.)

Die Jahrgänge 80—83 behalten den Preis von 9 Mark für den Jahrgang.

Damit ist denjenigen Bibliotheken, in welchen sich Lücken hinsichtlich der „Theologischen Quartalschrift" finden, Gelegenheit gegeben, ihre Bestände auf billigem Wege zu vervollständigen.

Personen-, Orts- und Sachregister

zur

Tübinger Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI.

In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Jos. Schmid, Dekan.

Preis statt M. 4.20 nur M. 2.50.

hält stets vorräthig

München. Verlag von Hermann Kitz.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Belser, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
[illegible]

Vierundachtzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

München 1902.
Verlag von Hermann Kis.

— Preis für den Jahrgang von 4 Heften M. 9. — —

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Bonkamp, Die Eroberung von Samaria und das vierzehnte Jahr des Ezechias 161
Belser, Der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* im Johannesevangelium . . 168
Funk, Zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und den verwandten Schriften 225
Kellner, Das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia 237
Minges, Zur Theologie des Duns Scotus 259

II. Rezensionen.

Bardenhewer, Vom Münchener Gelehrten-Kongresse. Vetter 273
Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil. Rießler 276
Kohout, Flavius Josephus' Jüdischer Krieg. Belser . . . 277
Brandscheid, Novum Testamentum Graece et Latine. Belser 281
Weber, Der Galaterbrief. Belser 284
Kukula, Tatians sogenannte Apologie. Funk 286
Duval, Anciennes littératures chrétiennes. Funk 287
Merkle, Concilium Tridentinum. Funk 288
Vernoulli, Die Heiligen der Merovinger. Funk 292
Tittrich, Geschichte des Katholicismus in Altpreußen. Funk . 293
Eickenberger, Titus von Bostra. H. Koch 295
Voisin, L'Apollinarisme. Schanz 297
Schell, Apologie des Christentums. Schanz 299
Rochell, Der christliche Gottesbegriff. Schanz 301
Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffs. Schanz . . . 304
Göpmann, Das eucharistische Opfer.
Gatterer, Compendium theologiae moralis. A. Koch . . 309
Ernesti, Die Ethik des Klemens von Alexandrien. A. Koch . 311
Stingl, Katholisches Eherecht. Sägmüller 313
Calprein, Recht, Naturrecht und positives Recht. Sägmüller 315
Gilsmann, Die Resignation der Benefizien. Sägmüller . . 316

III. Analekten.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Eroberung von Samaria und das vierzehnte Jahr des Ezechias.

Von Dr. theol. B. H. Bonkamp in Münſter.

Die bisherigen Unterſuchungen zur Geſchichte der Könige von Israel und Juda haben über manche Zahlenangaben der heiligen Schrift noch kein genügendes Licht verbreitet. Mehr als einmal ſcheinen die Berichte einander zu widerſprechen, und noch weniger will oft ein Ausgleich mit der Profangeſchichte gelingen. Auch möchten wir da, wo das Richtige nachgewieſen iſt, den Fehler gern in ſeinem Urſprung erkennen. Das iſt oft noch ſchwieriger. Mitunter werden irgendwelche Zufälligkeiten im Spiele ſein, denen man auf den geraden Wegen ſyſtematiſcher Forſchung nicht immer beikommt. Unbemerkt entſtanden findet das Verſehen vielleicht ganz bei Gelegenheit ſeine Erklärung, die man anderswo vergebens geſucht hat. Als ich vor kurzem die Keilſchrifttexte Sennacheribs durcharbeitete, führte ein beiläufiger Vergleich der bibliſchen Texte zu einem Ergebnis, das ich dem Leſer nicht vorenthalten will.

„Im dritten Jahre des Oſee, Sohnes des Ela, Königs

von Israel, gelangte Ezechias, der Sohn des Achaz, Königs von Juda, zur Herrschaft". So erzählt die h. Schrift 2 Kön. 18, 1, und nach derselben Berechnung 18, 9—10: „Im vierten Jahre des Ezechias, im siebenten des Osee, Sohnes des Ela, Königs von Israel, zog Salmanassar, der König von Assyrien, nach Samaria, belagerte es und nahm es ein; nach drei Jahren, im sechsten Jahre des Ezechias, Königs von Israel, ward Samaria erobert". Samaria, von Salmanassar belagert, fiel erst unter Sargon, der im Jahre 722 zur Regierung kam. Er bestieg den Thron am 22. Tebet [1]), also fast gegen Schluß des Jahres (Tebet = Dezember — Januar). Als erstes Regierungsjahr gilt in den assyrischen Annalen das erste volle Kalenderjahr, im vorliegenden Falle 721. Die zur Regierung gehörigen Monate des vorhergehenden Jahres werden als „Anfang der Herrschaft" bezeichnet, so daß sich im allgemeinen folgendes Schema ergiebt: „Im Anfange meiner Herrschaft ... In meinem ersten Regierungsjahre .... In meinem zweiten Regierungsjahre .... u. s. w.", assyrisch: „Ina riš šarrutia ... Ina mahri palia .... Ina šani palia ...." u. s. w. War vom Regierungsantritt bis zum Schluß des Kalenderjahres nichts Wesentliches zu berichten, oder deckte sich der Regierungsantritt mit dem Beginn eines neuen Jahres, so faßte man beides zusammen: „Ina riš šarrutia ina mahri palia ....". Vielleicht war dies auch in den Annalen des Sargon der Fall. Sie beginnen mit der Eroberung Samarias, sind aber gerade im Anfange nur mangelhaft erhalten [2]). Früher glaubte man Z. 17 die Spuren von mah[ri] zu erkennen; man las daher

1) Babylonische Chronik 1, 31 (Neueste Textausgabe bei Delitzsch, Assyr. Lesestücke, Leipz. 1900, S. 137 ff. Vgl. Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek Bd. II. S. 274 ff.).

2) Herausgegeben von Winckler, Die Keilschrifttexte Sargons. Leipz. 1889.

mah[ri palia] und betrachtete das Voraufgehende als ina riš šarrutia = 722 geschehen. Die Lesung war jedoch falsch [1]). Darüber läßt auch der Inhalt keinen Zweifel bestehen; denn in Z. 18 spricht der König noch ebenso wie in Z. 17 in der ersten Person von seinen Vorkehrungen in Samaria; ein neuer Abschnitt beginnt erst Z. 19. Von einer Scheidung der Jahre fehlt in dem Bericht, soweit er uns erhalten ist, jegliche Spur. Winckler trägt daher kein Bedenken, den ganzen Abschnitt Z. 10 mit ina ri[š šarrutia ina mahri palia] beginnen zu lassen [2]). Da die Annalen chronologisch erzählen, so müssen wir allerdings annehmen, daß der Fall Samarias eher erfolgt ist, als der Zug gegen Merodach-Baladan seinen vorläufigen Abschluß fand; aber man darf mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, daß dies erst in der zweiten Hälfte des Jahres geschah. Wollen wir nach dem Gesagten die Einnahme Samarias in die letzten Monate des Jahres 722 verlegen, so steht dem im Texte zwar nichts entgegen; indes ist es ebenso gut möglich, daß die Stadt sich in den ersten Monaten des Jahres 721 ergeben hat.

„Im vierzehnten Jahre des Königs Ezechias", heißt es sodann 2 Kön. 18, 13, „zog Sennacherib, der König von Assyrien, gegen alle festen Städte von Juda und eroberte sie". Sind die bisherigen Angaben richtig, so haben wir den Einfall des Sennacherib in das Jahr 714 oder 713 zu verlegen, je nachdem wir für die Eroberung Samarias 722 oder 721 annehmen. Nach den assyrischen Quellen muß er jedoch wesentlich später stattgefunden haben. Sennacherib berichtet darüber zuerst in fünf wesentlich gleichlautenden Cylindern aus dem Monat Ijjar (April—Mai) des Jahres 700, das nach

1) S. Winckler a. a. O. Bd. I. S. XVI. Anm. 2. S. 5. Anm. 2. Bd. II. Tafel 2.

2) a. a. O. Bd. II. Tafel 1. Bd. I. S. 4.

dem Stadtpräfekten Mitunu bezeichnet wurde [1]); in dem sogenannten Bellino-Cylinder [2]), den er im 7. Monat des Jahres 702, im Eponymate des Nabuli', hat schreiben lassen, gedenkt er des Zuges noch nicht. Das Unternehmen muß also zwischen 700 und den siebenten Monat des Jahres 702 fallen. Bei der anerkannten Zuverlässigkeit der assyrischen Eponymenliste wäre es thöricht, diese Daten ablehnen zu wollen. Zweifelhaft ist höchstens noch, ob der Einfall im Jahre 701 oder 702 stattfand. Das hängt von der Frage ab, ob der Zug gegen Elam, von dem uns der Bellino-Cylinder schon erzählt, in den 6 ersten Monaten des Jahres 702 oder bereits 703 vor sich ging. An und für sich ist es aber wahrscheinlich, daß man im siebenten Monate, als der Bellino-Cylinder geschrieben wurde, schon Ereignisse aus dem laufenden Jahre mitzuteilen wußte. Dann würde das Unternehmen gegen Ezechias in das Jahr 701 fallen. Zur Gewißheit wird diese Vermutung durch die Angaben des Ptolemäischen Regentenkanons, der überdies gerade an unserer Stelle die Richtigkeit der Eponymenliste glänzend bestätigt. Auf dem Throne von Babylon erscheint in dem Kanon zu Anfang des Jahres 702 Belibus, der also 703 zu seiner Würde gelangt sein muß. Er ist von Sennacherib auf dem ersten Kriegszuge eingesetzt [3]). Fällt also dieser Zug in das Jahr 703, so ergiebt sich für den Kriegszug gegen Elam 702, für den Zug nach Palästina 701.

Woher die Differenz von 12 oder 13 Jahren gegenüber unserer ersten Berechnung, die auf 713 oder 714 führte?

1) Teilweise veröffentlicht von Evetts in Zeitschr. f. Assyriol. III (1888) S. 311 ff.

2) Herausgegeben von Grotefend in den Abhandl. der Kön. Ges. der Wissensch. zu Göttingen 1850 und Layard, Inscriptions in the Cuneiform Character S. 63 f.

3) Bellino-Cyl. Z. 13.

Sollte die Verschiedenheit nicht irgendwelche Beziehungen zu einer anderweitig bekannten Differenz haben, wonach sich die Ereignisse der damaligen Geschichte von Israel und Juda bei der gewöhnlichen Berechnung um beiläufig 10 Jahre einander gegenüber verschieben? Achaz kam im 17. Jahre des Phakee zur Regierung und herrschte 16 Jahre. So 2 Kön. 16, 1—2. Phakee regierte, wie 15, 27 angegeben wird, 20 Jahre. Hiernach hätte Achaz bis in das 13. Jahr des Osee leben müssen, wenn nicht Osee seiner Macht inzwischen beraubt wäre. Nach 2 Kön. 18, 1 ff. hat Achaz jedoch nur bis zum 3. Jahre des Osee gelebt. Das ist ein Widerspruch: entweder beruht 18, 1 ff. auf einem Versehen, oder es liegt 16, 1 ein Fehler vor. Solange der Irrtum nicht nachgewiesen ist, verdienen beide Stellen eine gleiche Beachtung. Wenn aber die Auffassung des 18. Kapitels zu einem wesentlich andern Ergebnis führt, als die Chronologie der Assyrer, so kommt eine Berechnung auf der Grundlage von 16, 1 den assyrischen Angaben um 10 Jahre näher: Ezechias besteigt den Thron 10 Jahre später, statt 714 oder 713 ergiebt sich als 14. Jahr 704 oder 703, während die assyrischen Berichte genau auf 701 wiesen. Hiermit hat 16, 1 der Auffassung des 18. Kapitels gegenüber die Probe bestanden. Denn es wird niemand leugnen wollen, daß wir uns bei einem Widerspruch in den biblischen Zahlenangaben an diejenige Mitteilung anzuschließen haben, die mit der Profangeschichte am nächsten in Einklang steht.

Wir dürfen nicht darüber hinwegsehen, daß eine Abweichung von mehreren Jahren bestehen bleibt, aber es liegt hier noch nicht in unserer Macht, den Unterschied auszugleichen. Mit dem Hinweis, daß die Königsbücher auch sonst in den Zahlenangaben wohl ungenau sind, ist wenig erreicht; denn es wäre damit noch nicht erwiesen, das sie es an unserer Stelle sind. Wenn wir nicht auf ein Urteil verzichten, aber auch

nicht urteilen wollen, ohne den Thatbestand zu kennen, haben wir uns in erster Linie darüber Gewißheit zu verschaffen, wie die Verschiebung von 10 Jahren in den Königsbüchern überhaupt entstanden ist. Jedenfalls erklärt sich der Größenunterschied aus dem Ursprung der Differenz.

Den Anstoß zu dem Versehen können wir aus der Anlage des biblischen Berichtes noch mit Sicherheit entnehmen. Kap. 17 erzählt uns den Fall Samarias und die letzten Schicksale des Volkes Israel, Kap. 18 führt in die Geschichte des Ezechias ein. Es muß auf den ersten Blick etwas befremden, daß der Verfasser 18,9—12 den Bericht über den Untergang des nördlichen Reiches ziemlich ausführlich wiederholt. Wenn er aber unmittelbar darauf mit dem Einfall Sennacheribs fortfährt, so sieht man deutlich, daß er absichtlich beide Ereignisse zusammenstellt. Nach der Eroberung Samarias war ein weiteres Vordringen der assyrischen Waffen nur eine Frage der Zeit. Mancher wird sich bei der Belagerung Jerusalems an die Schicksale von Samaria erinnert und für Jerusalem ein gleiches Loos mit banger Sorge befürchtet haben. Er wird es auch nicht unterlassen haben, für sich zu berechnen, wieviel Jahre seitdem dahingegangen. Man wußte noch wohl, in welchem Regierungsjahre des gleichzeitigen Königs von Juda der Nachbarstaat den Feinden unterlegen war; und wenn man es nicht mehr im Gedächtnis hatte, konnte man sich in den Annalen darüber vergewissern. War es in den Tagen des Ezechias gewesen, so brauchte man die betreffende Zahl der Regierungsjahre nur von 14 abzuziehen, um sofort die Größe des Zeitabstandes zu finden; war es früher geschehen, so hatte man die letzten Jahre des vorhergehenden Königs zu den 14 Jahren des Achaz hinzuzuzählen: man hatte sich Gewißheit darüber zu verschaffen, wie viel Jahre seit der Eroberung von Samaria schon verflossen waren, als Ezechias

auf den Thron kam. Wenn wir nun in Übereinstimmung mit den assyrischen Angaben den Zug des Sennacherib in das Jahr 701 und die Eroberung Samarias in das Jahr 721 setzen, so liegt zwischen beiden Ereignissen eine Spanne von 20 Jahren. Die Eroberung Samarias muß hiernach, wenn 701 wirklich das 14. Jahr des Ezechias war, 6 Jahre vor dem Beginn seiner Regierung stattgefunden haben. Die 6 Jahre sind dem Verfasser noch in Erinnerung gewesen, aber gewohnt, mit den Jahren nach dem Regierungsantritt der Könige zu rechnen, hat er auch hier das Ereignis in das 6. Jahr nach dem Beginn der Herrschaft gelegt. Das ergiebt einen Unterschied von 12 Jahren, also genau die Differenz unserer ersten Berechnung. Wenn die Verschiebung in der Bibel nur 10 Jahre beträgt, so giebt sie dafür selbst die Erklärung. Der Ausdruck „im 6. Regierungsjahre" setzt nämlich voraus, daß erst 5 ganze Kalenderjahre seit dem Beginn der Herrschaft vergangen waren. Zweimal 5 ist 10. Als erstes Regierungsjahr zählte man damals in Juda das erste vollständige Kalenderjahr. Wenn Ezechias also 701 im 14. Regierungsjahre stand, so ist 714 sein erstes Regierungsjahr. Er muß demnach 715 auf den Thron gekommen sein. Das Jahr 715 galt selbst noch als Jahr des Achaz. Es war das erste Jahr vor Ezechias, das 6. Jahr war also 720, und zwar nur dieses ganz bestimmt umschriebene Kalenderjahr; 721 war das 7. Jahr vor Ezechias: 6 ganze Jahre lagen zwischen diesem Kalenderjahr und dem ersten Regierungsjahre des genannten Königs. Aus diesen sechs ganzen Jahren ist dem Verfasser das sechste Jahr des Königs geworden. Da Samaria jedenfalls im Anfange des Jahres 721 erobert wurde, so stand den ganzen 6 Jahren noch eine Zahl von Monaten zur Seite, während der Ausdruck „im 6. Jahre" auf 5 Jahre und eine Anzahl von Monaten schließen läßt. Wenn also der Verfasser

„im 6. Jahre" sagt, so bedeutet dies im vorliegenden Fall den Unterschied eines ganzen Jahres, der sich dadurch verdoppelt, daß der Verfasser für die Zeit vor der Thronbesteigung versehentlich das betreffende Jahr nach der Thronbesteigung annimmt.

Sind unsere Vermutungen richtig, so ergiebt sich für den Untergang des Reiches Israel mit Sicherheit das Jahr 721.

2.

Der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* im Johannesevangelium.

Von Prof. Dr. Joh. Belser.

Van Bebber hat in seinem 1898 publizierten und, wie mir scheint, von den Exegeten viel zu wenig beachteten Buche „Zur Chronologie des Lebens Jesu" (Münster, Schöningh) da und dort uns Fachexegeten ein scharfes Wort zugesprochen in dem Sinne, daß wir uns von gewissen tief eingewurzelten Vorurteilen und Schultraditionen nicht zu emanzipieren vermögen und infolge davon in Erklärung wichtiger Abschnitte und Stellen der Schrift schwere Mißgriffe verschulden (vgl. S. 41; 166 u. öfter). Ich meinerseits stehe nicht an, die Berechtigung dieser Klage anzuerkennen. Die eigenen Ausführungen v. Bebbers, besonders jene über den Todestag Jesu und zahlreiche gelegentlich eingestreute geistvolle Bemerkungen samt seiner in unserer Zeitschrift veröffentlichten Arbeit lassen es mir als zweifellos erscheinen, daß jedenfalls betreffs des Johannesevangeliums der Exegese noch die Lösung zahlreicher Probleme obliegt. Je mehr und je besser ihr die Erfüllung dieser Aufgabe gelingt, desto erfolgreicher wird sie die Verteidigung der Echtheit der

4. Evangelienschrift führen. Vielleicht liefern die nachfolgenden Zeilen einen kleinen Beitrag zur Aufhellung eines schwierigen Punktes, der bisher von den Exegeten nicht entsprechend gewürdigt und ins Licht gestellt worden ist; ich meine den Begriff οἱ Ἰουδαῖοι im Johannesevangelium.

In meiner Einleitung berührte ich den Gegenstand wiederholt (S. 283 f.; 310; 393); doch konnte ich im Hinblick auf den Zweck jenes Buches an eine systematische Behandlung nicht denken. Den Fachinterpreten ist die Anwendung des Wortes bei Johannes in verschiedenem Sinne keineswegs entgangen, namentlich hat Zahn (Einleitung II, 554 f.) einige dankenswerte Aufschlüsse gegeben; im ganzen aber genügt die bisherige Auslegung keineswegs, wie dem Leser wohl bald klar werden dürfte. Van Bebber hat mir durch seine trefflichen Bemerkungen über „die Judäer" Anlaß und wirksame Anregung zu der vorliegenden Untersuchung gegeben.

64mal begegnet uns das Wort οἱ Ἰουδαῖοι im Johannesevangelium. Dabei ist nicht bloß der Gebrauch desselben in verschiedener Bedeutung überhaupt zu konstatieren, sondern ein Wechsel im Gebrauch oft innerhalb derselben Perikope, nicht selten in zwei oder drei unmittelbar auf einanderfolgenden Versen desselben Kapitels (z. B. 8, 31—33), ohne daß der Wechsel irgendwie äußerlich angezeigt wäre. Eine ähnliche Beobachtung kann der Leser bezüglich des Begriffs οἱ μαθηταί bei Johannes machen. Durch dieses Wort bezeichnet der Evangelist einmal alle diejenigen, welche in den Tagen der öffentlichen Wirksamkeit Jesu unter dem Eindruck der Predigt und der Wunderwirksamkeit an Jesus als den Messias (und Sohn Gottes) glaubten und sich die messianische Taufe spenden ließen; er meint damit Christusgläubige, Anhänger Jesu im weitesten Sinn. So giebt Johannes den Namen μαθηταί den in der allerersten Zeit dem Rufe Jesu folgenden galiläischen Männern

(Andreas, Johannes, Petrus, Jakobus, Philippus, Nathanael-Bartholomäus (2, 2. 11. 12 und 4, 2); diese empfingen ohne Zweifel die messianische Taufe an dem (ersten) Osterfeste zu Jerusalem (Joh. 2, 23 ff.); μαθηταί in diesem Sinne waren und hießen bald viele Bewohner der Landschaft Judäa, welche in der Zeit nach dem ersten Osterfeste im Namen und Auftrag Jesu von seinen Begleitern und spätern Aposteln mit der messianischen Taufe ausgerüstet wurden (3, 22; 4, 1—2). Man vergleiche mit dieser johanneischen Bezeichnung die Worte, mit welchen nach Matthäus 28, 19 der Heiland bei der Erscheinung in Galiläa seine Apostel auffordert, durch Einführung in seine Lehre und durch Spendung der Taufe die Menschen zu μαθηταί d. h. zu Christen, zu Gliedern seines Reiches zu machen. In zweiter Linie erhalten bei Johannes den Namen μαθηταί solche, welche dem Heiland mit spezieller Billigung und Gutheißung beständig auf seinen Wanderungen folgten und aus der gemeinsamen Kasse unterhalten wurden (vgl. Matth. 4, 18 ff. und Parall.; Luk. 8, 1—3; Joh. 4, 8; 6, 60. 61 ff.; 12, 6). Endlich werden mit dem Ausdruck οἱ μαθηταί auch diejenigen eingeführt, welche aus der eben genannten zweiten Klasse vom Heiland zum ausgezeichneten Dienste und Berufe ausgewählt und sonst gewöhnlich Apostel oder die Zwölfe genannt wurden (Luk. 6, 13; Mark. 3, 14; Matth. 5, 1; 10, 1; Joh. 6, 70; 10, 3. 10; 12, 4; 13, 5. 22; 18, 1; 20, 2. 3. 4. 10.). Diese drei Klassen von Schülern und Anhängern Jesu führt Johannes als μαθηταί ein und überläßt es dem Leser, den Begriff jedesmal zu prüfen und auf Grund des Zusammenhangs richtig aufzufassen. Auch wenn er in einem Abschnitt das Wort mehrmals mit Bezug auf die Zwölfe allein gebraucht hat, wie Kap. 18, scheut er sich nicht, bald wieder dasselbe in anderm Sinn anzuwenden, z. B. 20, 19 in weiterem Sinne: Die Anhänger Jesu (vgl. 21, 2). Ganz ähnlich verfährt Johannes im Ge-

brauch des Ausdrucks *οἱ Ἰουδαῖοι.*

Dieſes Wort verwendet der 4. Evangeliſt einmal zur Kennzeichnung der Juden als Nation, wo er jüdiſche Feſte, Gebräuche, Vorrechte, Verhältniſſe und Inſtitutionen erwähnt oder Angehörige Israels den Römern (Heiden) oder den halbheidniſchen Samaritern entgegenſtellt (2, 6. 13; 3, 1; 4, 9. 22; 5, 1; 7, 2; 18, 20. 33. 35; 19, 20. 21 40. 42).

Die Stelle 18, 35 erfuhr in der Einleitung (S. 311) eine beſondere Berückſichtigung. Hier möge die Aufmerkſamkeit auf die Stelle 19, 19 und 20 hingelenkt werden: „Pilatus ſchrieb auch eine Inſchrift und heftete ſie (= ließ ſie —) an das Kreuz; es ſtand aber darauf: Jeſus der Nazaräer, der König der Juden. Dieſe Inſchrift nun laſen viele von den Juden, weil der Ort nahe bei der Stadt war, wo Jeſus gekreuzigt wurde und es war geſchrieben auf Hebräiſch, Römiſch und Griechiſch". Die Formulierung der vom Evangeliſten gemeinten Aufſchrift rührte von Pilatus her; ſie ſollte nach der Intention des Prokurators eine Rechtfertigung ſeines Verfahrens präſentieren, wornach er auf Grund der Anklage ſeitens der Synedriſten das Todesurteil über Jeſus gefällt hatte. Die Aufſchrift enthielt indes eine ſehr ſchwere Anklage gegen die jüdiſche Obrigkeit: als Judenkönig gab dieſe Jeſum aus; dies bildete ja einen Hauptpunkt in der Anklage (Luk. 23, 2). Nun hatte ſich ja freilich Pilatus von der Unſchädlichkeit und Ungefährlichkeit des Königtums Jeſu vollkommen überzeugt (Joh. 18, 33 ff.); allein er erblickte in dem einmal vorgebrachten Anklagepunkt betreffs des Judenkönigtums eine willkommene Gelegenheit zur Verhöhnung der Juden und beſonders der obrigkeitlichen Vertretung derſelben. Die Hierarchen fühlten denn auch den in der Aufſchrift gegen ſie zum Ausdruck gebrachten Hohn, wollten daher eine Änderung bewirken und der Aufſchrift die Wendung geben: Jeſus von Nazareth, der angeb-

liche Judenkönig. Allein ihre bezügliche Anstrengung war ohne Erfolg; nach dem Willen Gottes sollte der von Pilatus gefertigte Kreuzestitel der ganzen Welt die Wahrheit verkündigen: der gekreuzigte Jesus ist der dem jüdischen Volke (in seiner Gesamtheit) verheißene und der Verheißung gemäß erschienene Messias.

Mehr Schwierigkeiten bereitet der Exegese das Wort *οἱ Ἰουδαῖοι* an der Stelle 19, 20. Die Kommentare bieten wenig oder kein Material zur Überwindung der Schwierigkeit. Meyer-Weiß hält wenigstens eine Bemerkung für notwendig, indem er zur Stelle schreibt: *τῶν Ἰουδαίων* bezeichnet nach dem allgemeinen *Ἰουδαίων* 19, 19 schwerlich die Hierarchen, sondern das Volk, von welchem viele Anstoß nahmen (Kommentar zu Johannes S. 668 f.). Diese Notiz ist nicht unrichtig, befriedigt aber nicht in alleweg; denn der aufmerksame Leser sagt sich: da der *τίτλος* auf Hebräisch (= Aramäisch), Griechisch und Lateinisch zugleich abgefaßt war, so lasen denselben doch die an der Kreuzigungsstätte Vorübergehenden überhaupt, auch viele Heiden, nicht bloß viele Juden; warum werden nur letztere als „Lesende" erwähnt und zwar mit der Grundangabe „weil der Ort, wo Jesus gekreuzigt wurde, nahe bei der Stadt war? Die Kreuzigung war ja ein Schauspiel, das sehr viele anzog (Luk. 23, 48; vgl. Lucian, de morte peregr. 34; Tacitus, Ann. I, 32). Darum erscheint die Vermutung, daß bei der Kreuzigung Jesu am Osterfeste 783 eine buntgemischte aus Heiden und Juden zusammengesetzte Menge anwesend war, als durchaus berechtigt. Wie erklären wir uns also die ganz eigentümliche Erwähnung der Juden 19, 20? Auf die Frage dürfte eine befriedigende Antwort möglich sein, wenn wir Sinn und Bedeutung der Worte *ὅτι ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως* herauszustellen im stande sind. Darüber hätte man doch von Anfang an im Klaren sein sollen, daß der 4.

Evangeliſt mit dieſen Worten eine bedeutungsvolle Ausſage macht. Was er damit ausdrücken will iſt Folgendes. Da von Pilatus behufs Vollſtreckung der Kreuzigung an Jeſus und den beiden Verbrechern ein Ort ganz in der Nähe der Stadt gewählt worden war, ſo konnten auch die Juden ebenſo wie die vielen in Jeruſalem anweſenden Heiden den Richtplatz aufſuchen und die Kreuzesüberſchrift leſen. Damit iſt ſo gut als direkt ausgeſprochen: Die Kreuzigung Jeſu hat an einem Tage ſtattgefunden, an welchem die Juden einen weiten Weg nicht zurücklegen durften. Natürlich kann das Hindernis, welches der Zurücklegung einer größeren Strecke entgegenſtand, nur in den die Sabbatruhe betreffenden geſetzlichen Verordnungen geſucht werden. Nach dem gleichlautenden Zeugnis der 4 Evangeliſten war der Tag der Kreuzigung Jeſu der Tag v o r einem Sabbat (προσάββατον, Mark. 15, 42). Da gleichwohl die Juden an demſelben nur eine kurze Strecke Weges, einen Sabbatweg, (vgl. Apg. 1, 12) zurücklegen durften, ſo muß es ein Feſtſabbat geweſen ſein; ein ſolcher war aber nicht etwa der Paſſaſchlachttag, der 14., ſondern der erſte Oſterfeſttag, der 15. Niſan. Sonach liegt in der Ausſage des Evangeliſten 19, 20 ein kräftiges Beweismoment für die Theſe vom 15. Niſan als dem Todestage Jeſu; zugleich iſt der Inhalt der Stelle von großer Wichtigkeit in der Frage nach dem Gebrauch des Wortes οἱ Ἰουδαῖοι bei Johannes im Sinne von „die Angehörigen Israels überhaupt, die Juden als Nation". Denn unleugbar iſt der Gedanke des Evangeliſten: zu dem Schauſpiel der Kreuzigung Jeſu und der beiden Schächer fanden ſich nicht bloß viele Heiden griechiſcher und lateiniſcher Zunge ein, ſondern auch viele Juden, Jeruſalemiten und Feſtpilger; trotz des ſabbatlichen Charakters des Kreuzigungstages konnten auch die Juden ohne Verletzung des Sabbatgebots die Richtſtätte beſuchen, weil ſie nahe der Stadt lag, nur einen Sab-

batweg von derselben entfernt oder vielmehr nicht einmal einen Sabbatweg: wie der Heiland in der Nacht vom Passaschlachttag auf den Osterſabbat (in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan) seine Apostel nur bis an den Ölberg hinausführte, um dort nach dem göttlichen Ratschluß sich ergreifen zu lassen, sonach weder für seine Jünger noch für die zu seiner Gefangennahme ausziehenden Hierarchen und deren Gefolge zur Verletzung des Sabbatgebotes Anlaß wurde, so sollte die Erhöhung am Kreuze an einem Orte stattfinden, welcher auch von Juden an dem sabbatlichen ersten Osterfeiertag zu erreichen war[1]).

An manchen Stellen seiner Evangelienschrift gebraucht Johannes das Wort *οἱ Ἰουδαῖοι* zur Bezeichnung der Bewohner der Hauptlandschaft Judäa = die Judäer im Gegensatz zu Galiläern und Peräern. So gebraucht erscheint das Wort als Korrelatbegriff zu *ἡ Ἰουδαία* oder *ἡ Ἰουδαία γῆ*. Letzteres findet sich in der Gegenüberstellung zu *ἡ Γαλιλαία* 1, 44 (*ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* sc. *ἐκ τῆς Ἰουδαίας*); dann 4, 3; 4, 47. 54; 7, 1 in Gegenüberstellung zu Peräa (11, 7 vgl. mit 10, 40). Übrigens hat man auch bei Erklärung des Begriffs „Judäa" auf den Zusammenhang zu achten: bald bedeutet es die ganze Landschaft mit Einschluß der Hauptstadt Jerusalem (so 1, 44; 7, 1; 4, 47 u. 54), bald nur die Landschaft im Unterschied von der Hauptstadt Jerusalem. In dieser zweiten Bedeutung liegt das Wort beispielsweise vor 3, 22: *ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν*: nachdem der Heiland das Osterfest in Jerusalem zugebracht hatte, begab er sich in die Landschaft Judäa und verweilte daselbst einige Zeit mit seinen Jüngern. Es möge gleich hier noch auf 11, 54 aufmerksam gemacht werden, wo wieder *ἡ Ἰουδαία χώρα* Jerusalem gegenüber gestellt wird, ungefähr wie Mark. 1, 5: *καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱερο-*

1) vgl. v. Bebber, Zur Chronologie S. 53.

σοὶ μῖται πάντες; Johannes ſagt da: Jeſus wandelte nicht mehr offen unter den Judäern, ſondern er zog weg von da auf das Land nahe bei der Wüſte. Hier ſind unter οἱ Ἰουδαῖοι die Bewohner Jeruſalems gemeint und unter ἡ χώρα die Landſchaft Judäa im Gegenſatz zu der Hauptſtadt. Indes möge im Voraus angedeutet werden, daß damit die volle Bedeutung des οἱ Ἰουδαῖοι an dieſer Stelle nicht erſchöpft iſt (vgl. die 3. Bedeutung). Überall da, wo οἱ Ἰουδαῖοι zur Bezeichnung der Bewohner Jeruſalems und Judäas in ausdrücklichem oder ſtillſchweigendem Gegenſatz zu Galiläern oder Peräern gebraucht iſt, wird der weitere Unterſchied betreffs der Abſtammung und (religiöſen) Bildung indiziert. Die Bewohner der Hauptlandſchaft Paläſtinas nämlich rühmten ſich, „echter Same Abrahams“ und im Beſitz höherer Bildung zu ſein im Vergleich zu den Bewohnern Peräas und Galiläa's (Joh. 7, 52; 8, 33 vgl. mit Matth. 4, 15, bezw. Jſ. 8, 23; 9, 1, u. Apg. 4, 13).

Es ſei hier gleich die dritte Bedeutung erwähnt, in welcher der 4. Evangeliſt das Wort οἱ Ἰουδαῖοι gebraucht. Er, bezeichnet durch dasſelbe nicht ſelten die obrigkeitlichen Vertreter des jüdiſchen Volkes, die Inhaber der Macht und Gewalt, die Führer und Leiter in Jeruſalem, welche über die Beobachtung des Geſetzes, über die Zugehörigkeit zum Synagogalverband, über die Berechtigung zum Lehrberuf, über die Ordnung im Heiligtum und das Opferweſen die Aufſicht führen und Entſcheidungen geben, kurz die Synedriſten, die Hierarchen in der Hauptſtadt. Bei Johannes erſcheinen dieſelben als die Gegner Jeſu, als die Repräſentanten des ungläubigen Judentums; nicht ſelten hat der Evangeliſt, wo er das Wort οἱ Ἰουδαῖοι anwendet, ſpeziell die ſchriftgelehrten Mitglieder des Synedriums im Auge, ſo daß οἱ Ἰουδαῖοι wechſelt mit ἄρχοντες oder οἱ ἀρχιερεῖς καὶ Φαρισαῖοι. Bezüglich dieſer 3. Bedeutung prüfe man folgende Stellen: 1, 19; 2, 18; 5, 10. 16.

17; 7, 11; 7, 32. 34. 35. 45. 47; 8, 3. 22. 48. 52. 57; 9, 16. 22. 24. 31. 34. 40; 11, 8; 13, 33; 18, 12. 14; 19, 7. 12. 14. 31. 38; 20, 19.

Soweit nun herrscht im ganzen Übereinstimmung unter den Schrifterklärern, indem wenigstens die Neueren alle den Gebrauch des Wortes *οἱ Ἰουδαῖοι* in verschiedener Bedeutung zugeben und die meisten eine der eben gegebenen Klassifikation ähnliche Unterscheidung betreffs der Bedeutung des Begriffs im 4. Evangelium statuieren. Indes kann ich mich dabei nicht beruhigen. Man darf beispielsweise nur die Erörterung Zahns über unsern Gegenstand (Einl. II, 554) der unsrigen an die Seite setzen, um sofort die Verschiedenheit der Auffassung hinsichtlich des Gebrauchs von *Ἰουδαῖοι* an mehreren Stellen des 4. Evangeliums zu erkennen. Eine Abweichung muß namentlich konstatiert werden in Ansehung von 6, 41. 52. Es macht da Zahn die Bemerkung: hier heißen die im Lauf der Verhandlung mit Jesus (Rede über das Brot des Lebens) immer gereizter auftretenden Galiläer auf einmal Juden (*οἱ Ἰουδαῖοι*). In gleicher Weise muß ich vollkommenen Dissens konstatieren bezüglich des Gebrauchs von *οἱ Ἰουδαῖοι* 8, 48—57, „wo der Name nach 8, 30. 31 überraschend wirke". Es ist sonach eine Prüfung der einzelnen Stellen nötig, um unsere Auffassung weiterhin zu begründen und anderweitigen Anschauungen gegenüber zu rechtfertigen.

Als Jesus zum erstenmal in Jerusalem öffentlich auftrat, wohl am Osterfeste 782 (Joh. 2, 13 ff.) und sofort seine Wunderwirksamkeit entfaltete, da glaubten viele an seinen Namen d. h. sie bekannten ihren Glauben an Jesus als den Messias (2, 23). Es waren das „Judäer", aber in welchem Sinne? Die meisten denken an die Bewohner von Jerusalem, wenn vielleicht auch nicht ausschließlich. Dieser Auffassung scheint der Zusammenhang (3, 1 ff.) günstig zu sein; indes ist dies

nur Schein. van Bebber sieht in den am ersten Osterfeste gläubig Gewordenen vielmehr Judäer d. h. Bewohner der Landschaft Judäa, welche, wie die Galiläer (4, 45), in großer Zahl auf das Osterfest gekommen waren (Zur Chronologie S. 166) und der Gelehrte wird in diesem Punkte ganz Recht haben. Ich möchte zur Begründung solcher Erklärung erinnern an die denkwürdige Notiz Matth. 2, 3: ganz Jerusalem erschrack mit dem König Herodes bei der Kunde von der Geburt „des Königs der Juden". Man sage nicht: die Disposition der Jerusalemiten wird 30 Jahre später eine bessere gewesen sein; dem steht entgegen das Wort Joh. 1, 11: der Logos kam (nach dem Auftreten des Vorläufers Johannes 1, 6—8) näml. am Osterfeste in sein Eigentum, sein eigentliches Vaterland und in seines Vaters Haus (2, 16; 4, 44), aber „die Judäer", speziell die Hierosolymitaner nahmen ihn nicht auf. Zwar konnten sich selbst die Hierarchen dem Eindruck seiner Rede und besonders seiner Wunderwirksamkeit nicht ganz entziehen (3, 2), gleichwohl blieben sie mit verschwindend kleinen Ausnahmen ungläubig. Der Heiland wirkte damals nicht bloß Heilwunder, sondern er trat als Messias auf: *ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα* (*Χριστός*) *αὐτοῦ* (2, 23); er verkündigte die Ankunft des Reiches Gottes, taufte seine mit ihm in Jerusalem erschienenen Jünger und forderte die Juden zum Empfang der Taufe als der unerläßlichen Bedingung für den Eintritt in sein Reich auf, wie sich ja zur Evidenz aus der Darstellung Joh. 3, 1 ff. ergiebt; die Heilwunder sollten seine Worte bestätigen und bekräftigen. Allein die Jerusalemiten, allen voran die Hierarchen, *οἱ ἴδιοι*, blieben ungläubig und wollten von der messianischen Taufe nichts wissen, weil ein solcher Anfang des messianischen Reiches ihnen widersinnig vorkam. Das spricht mit aller Unzweideutigkeit der Heiland selbst (Joh. 3, 12) aus: wenn ich euch die *ἐπίγεια* = die messianische Taufwirksamkeit

ſagte und ihr nicht glaubet (mein Zeugnis darüber nicht annehmet), wie ſollet ihr dann glauben, wenn ich die ἐπουράνια = die Worte über das Brot des Lebens, über meine himmliſche Abkunft u. ſ. w. ſagen werde? Dieſe Worte galten ja nicht ſo faſt dem Nikodemus, als der ungläubigen Mehrzahl ſeiner Standes- und Berufsgenoſſen, in deren Namen er vor Jeſus geredet hat. Die „Judäer" im engſten Sinn alſo, die Hierarchen, die Synedriſten zeigten ſich ſofort beim erſten Auftreten Jeſu in der jüdiſchen Hauptſtadt „ungläubig" und begannen die Oppoſition gegen Jeſus (vgl. 2, 18), und die übrigen Jeruſalemiten folgten im ganzen ihrem Beiſpiele; als Ausnahmen mag man nebſt einigen anderen den Nikodemus anſehen, der indes nicht ſogleich zum vollen Glauben an die Meſſianität durchdrang. Die ganze Darſtellung des Johannes am Schluß von Kap. 2 und 3, 1—12 drängt daher zu der Annahme, daß die in Jeruſalem am Oſterfeſt 782 gläubig Gewordenen Judäer im weiteren Sinne, d. h. Bewohner der Landſchaft Judäa waren; dazu nötigt auch der Blick auf Joh. 3, 22 ff. Darnach ſpendete der Heiland nach dem Weggang von Jeruſalem in der Landſchaft Judäa die Taufe oder vielmehr er ließ dieſelbe durch ſeine Jünger, die er überall im Lande umher, dahin und dorthin ſandte, den Bewohnern der χώρα ſpenden (4, 2; 4, 38); natürlich war das die meſſianiſche Waſſer- und Geiſtestaufe, welche der Täufer für die Zeit des Auftretens des nach ihm Kommenden in Ausſicht geſtellt hatte (1, 33), wie auch daraus hervorgeht, daß der Heiland dieſe Taufthätigkeit ſeiner Jünger ein θερίζειν, ein Fruchtſammeln ins meſſianiſche Reich nennt (4, 38) [1]). So waren die Judäer, die Bewohner der Landſchaft Judäa, welche an ſeinen Namen, an Jeſus als den Meſſias glaubten, nebſt den bald nach der Verſuchung gewonnenen Jüngern Jeſu (2, 11) die erſten,

1) Vgl. Bebber a. a. O. S. 166 f.

welchen er die Vollmacht gab, Kinder Gottes zu werden, also von seinen Jüngern sich taufen zu lassen behufs Zeugung aus Gott (1, 12 f.). Wenn diese erst in ihrer Heimat, in der Landschaft Judäa, die Taufe sich spenden ließen, nicht schon am Osterfest in Jerusalem, so dürfte Haltung und Einfluß der Hierarchen als das Hindernis angesehen werden. Als Einer aus der Zahl dieser Judäer muß auch der 3, 25 genannte Ἰουδαῖος angesehen werden. Derselbe hatte durch einen zur Taufspendung ausgesandten Jünger Jesu die Taufe empfangen und kam darauf mit Johannesjüngern in Streit betreffs der reinigenden Kraft der messianischen Taufe im Vergleich zu der Johannestaufe; mit andern Worten: er behauptete, daß Jesus die Wasser- und Geistestaufe spende bezw. durch die Jünger spenden lasse, während die Taufe des Johannes lediglich eine Wassertaufe sei.

So begegnen uns bereits in den vier ersten Kapiteln des Johannesevangeliums die Judäer = die Bewohner der Hauptlandschaft Judäa im Gegensatz von Galiläa und Peräa und zwar die Judäer = die Bewohner der Ἰουδαία γῆ oder χώρα, der Landschaft Judäa als auf dem Osterfest (Joh. 2, 13 ff.) gläubig Gewordene und nachher mit der messianischen Taufe Ausgerüstete, somit als Jünger Jesu im weitesten Sinne; es begegnen uns aber auch hier schon „die Judäer" in anderem Sinne = die Hierarchen, die Synedristen, die dem Worte und Werke Jesu ungläubig und feindselig gegenübertretenden ἄρχοντες, die Oppositionspartei.

In dem Abschnitt über die Heilung des 38jährigen Kranken und über die darauf folgende Rede Jesu betreffs seiner dem Vater gleichen Wirksamkeit und seines Verhältnisses zu ihm (5, 5—47) stoßen wir zunächst gleich anfangs (5, 1) auf den Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι in der Bedeutung: die Juden als Nation (ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων), dann aber wiederholt auch in der an-

deren Bedeutung: die Hierarchen, die schriftgelehrten Synedristen, die Wächter des Gesetzes und Gegner Jesu; in letzterem Sinne 5, 10: als der Heiland am sabbatlichen Pfingstfeste den Paralytischen geheilt und ihm den Befehl gegeben hatte, sein Tragbett aufzunehmen und dasselbe am Teiche umherzutragen, da traten „die Judäer" dem Geheilten entgegen und riefen ihm ein energisches „es ist dir nicht erlaubt, denn es ist Sabbat" entgegen. Damit präsentieren sie sich als berufene Wächter des Gesetzes. Ohne Zweifel war es dieser Wachsamkeit auch zuzuschreiben, wenn aus der zahlreichen Volksmenge es niemand gewagt hatte, dem armen Gichtbrüchigen behufs Erreichung der bewegten Stelle behilflich zu sein (vgl. 5, 7); alle hielt die Furcht ab, von den am Teich anwesenden Hierarchen wegen Übertretung des Sabbatgebots zur Rechenschaft gezogen zu werden.

Die 5, 10 genannten *Ἰουδαῖοι* = die Hierarchen, die Synedristen bekunden auf mannigfaltige Weise ihr Mißtrauen und ihre Abneigung gegen Jesus. Dieser ist ihnen von seiner Thätigkeit am Osterfeste (2, 13 ff.) her noch frisch in der Erinnerung. Augenscheinlich dachten sie an ihn, da sie ihre Frage an den Geheilten stellten: wer ist der Mensch, der dir gesagt hat: nimm dein Bett mit und wandle damit einher (5, 12)? Als dann der Geheilte den Judäern im Auftrag Jesu die Meldung machte, daß Jesus es sei, der ihn gesund gemacht, da verfolgten sie Jesum, weil er diese Dinge am Sabbate that (5, 16). Das Imperfekt *ἐδίωκον* samt der Wendung: weil Jesus diese Dinge = Wunderheilungen am Sabbat that (wiederholt), nötigt den Leser zu einem Rückblick auf 2, 23, wo ja die ersten großen Wunderwirkungen Jesu am ersten Osterfeste zu Jerusalem genannt werden: schon damals hatten die Hierarchen an den *σημεῖα* Jesu Anstoß genommen, weil dieselben am sabbatlichen Osterfesttage gewirkt worden

waren; da nun das auffallende Heilwunder am Gichtbrüchigen gleichfalls an einem Sabbat, dem sabbatlichen Pfingstfeste, verrichtet wurde, steigerten die Hierarchen ihre Abneigung und ihre Verfolgungssucht gegen Jesus und als er vollends auf ihre Vorwürfe hin (5, 16) seine bisherigen Wunderheilungen auf gleiche Linie stellte mit den Werken des himmlischen Vaters in Bethesda (5, 17) und damit sich als Sohn Gottes mit gleicher Macht, wie sie dem Vater eigen ist, bezeichnete, da „suchten die Judäer um so mehr ihn zu töten" (5, 18). Darnach begann die Verfolgung Jesu seitens dieser Judäer nach Johannes thatsächlich schon mit dem Osterfeste (Joh. 2, 13 ff.), und zwar war es bald eine Verfolgung auf Leben und Tod; allerdings verbargen „die Judäer" vorerst ihre Gesinnungen, bis die Enthüllung auf dem Laubhüttenfeste durch den Heiland selbst erfolgte (7, 19), der ja als Sohn Gottes Kenntnis hatte von ihren geheimen Anschlägen (7, 1); der Evangelist seinerseits dürfte durch spätere Aussagen des Nikodemus und Josephs von Arimathäa davon unterrichtet worden sein. Hier sind also überall unter „den Judäern" die Hierarchen, die Synedristen zu verstehen. Diese treten uns wieder in der Anrede 5, 33—47 entgegen. Der Heiland erinnert da an die Absendung der Gesandtschaft aus Jerusalem zu dem Täufer an den Jordan (1, 19 ff.); es war eine offizielle Gesandtschaft gewesen und zu dem Zwecke erfolgt, um zuverlässige Auskunft zu erhalten über die Person des Messias, ob etwa Johannes selbst es sei oder ein anderer. In solchem Vorgehen lag seitens der Synedristen das Zugeständnis und die Anerkennung, daß Johannes ein gottgesandter Prophet sei, welcher in jener wichtigen Frage ein wahrheitsgemäßes und vollgültiges Zeugnis abzulegen vermöge, und Johannes hat damals „der Wahrheit Zeugnis gegeben", sagt der Heiland 5, 33, indem er auf Grund der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung Jesum als

mit dem heil. Geist Tausenden, als den wahren Messias und Sohn Gottes bezeichnet hat[1]) (1, 32 ff.). Nach Joh. 1, 24 scheinen freilich die Pharisäer die eigentlichen Absender der Deputation an den Täufer gewesen zu sein, nicht das Synedrium an sich. Allein die Gesandtschaft war sicher eine offizielle und trat im Namen des Synedriums auf; was der Evangelist durch seine Bemerkung 1, 24 betonen will, ist nur das: die Pharisäer, die zur Zeit Jesu zwar vom Hohenpriestertum ausgeschlossene, aber im Synedrium dominierende Partei, gaben die Anregung zur Absendung einer Deputation an den Täufer und letztere bestand demgemäß auch aus Mitgliedern der Pharisäerpartei. Die Richtigkeit dieser Auffassung ergiebt sich bei einläßlicher Prüfung des Abschnittes 5, 34 ff. Dort hat der Heiland hauptsächlich die Pharisäer im Auge als die eigentlichen Urheber der Absendung an den Täufer. Denn 5, 39 stellt er den Angeredeten das Zeugnis aus, daß sie das Studium der Schrift angelegentlich betreiben; nun verlegten sich aber anerkanntermaßen die Pharisäer (im Unterschied von den Sadduzäern) mit ausgezeichnetem Eifer, wenn freilich nicht mit der rechten Gesinnung, auf die Erforschung der Schrift. Darnach sind die im Tempel am Pfingstfeste nach der Heilung des Gichtbrüchigen in erster Linie Angeredeten „die Judäer" in dem speziellen Sinne: die schriftgelehrten Mitglieder des Synedriums, die Gegner Jesu vom Osterfeste an. Der Heiland tadelt sie gegen den Schluß seiner Rede hin (5, 39 ff.), daß sie die Schrift zur alleinigen Schiedsrichterin machen; sie sollten doch auch auf das Zeugnis hören, welches der Vater von ihm

1) Zu dem vor der jerusalemitischen Deputation durch den Täufer abgelegten Zeugnis gehört auch das Joh. 1, 29—34 erwähnte Zeugnis, das gleichfalls noch in Anwesenheit der Gesandten abgelegt wurde. Nach 5, 34—36 war es ein (großes) Zeugnis; vgl. Bebber, Zur Chronol. S. 167.

ablege, indem er durch ihn die gleichen Wunder wirke, wie er (der Vater) sie selbst verrichte im Teiche Bethesda, und ihn so als den beglaubige, für welchen er (Jesus) sich erkläre, näml. als den wesensgleichen Sohn Gottes. Was übrigens die Schriften des A. T. betreffe, so liege gerade in den Schriften des von ihnen viel angerufenen Moses ein Zeugnis für ihn vor. Jesus meinte vor allem V Mos. 18, 15 u. 18: „Einen Propheten werde ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern ähnlich dir und ich werde meine Worte in seinen Mund legen und er wird zu ihnen alles sagen, was ich ihm gebiete. Wer nicht hört auf das, was jener Prophet redet in meinem Namen, an dem werde ich es rächen". Nach der Interpretation der Schriftgelehrten sollte die Ähnlichkeit zwischen Moses und dem hier an der alttestamentlichen Stelle verheißenen Messias sich nicht am wenigsten in der Mannaspende manifestieren: wie einst Moses in der Wüste das wunderbare Manna gegeben (vgl. Joh. 6, 31), so werde der Messias Brot vom Himmel spenden. Und eben darauf weist der Heiland vor seinem Weggang aus der Mitte der Hierarchen am Pfingstfest dieselben hin, indem er sagt: denkt nicht, daß ich euch anklagen werde beim Vater; es ist einer da, der euch anklagt, auf welchen (= auf dessen prophetisches Schriftwort, *γραφαί* 5, 39 und *γράμματα* 5, 47) betreffs des ihm ähnlichen Propheten ihr euch steifet; wenn ihr dem Moses glaubtet, würdet ihr auch mir glauben, denn von mir eben hat jener geschrieben, sc. insofern ich zunächst das allgemein erwartete Speisewunder in der Wüste verrichten werde; wenn ihr aber den Schriften des Moses nicht glaubt, wie werdet ihr dann meinen Worten glauben? d. h. ihr werdet noch viel weniger den Worten glauben, welche ich anknüpfend an jenes Schriftwort über das wahre Manna, über das wahre Himmelsbrot zu euch reden werde. Der Heiland weist somit „die Judäer", die schriftgelehrten ihm opponierenden

Synedriſten und Hierarchen bereits in ſeiner Pfingſtrede auf das Speiſungswunder in der Wüſte (Joh. 6, 6 ff.) und auf ſeine Rede in der Synagoge zu Kapharnaum (Joh. 6, 26—66) hin, was ja als ein Anzeichen dafür aufgefaßt werden darf, daß die Synedriſten wenigſtens in Vertretung in Galiläa bei der denkwürdigen Rede über das Himmelsbrot anweſend ſein mußten [1]). Davon bald; erſt möchten wir die Frage uns ſelbſt vorlegen: begegnen uns in Kap. 5 des Johannesevangeliums die Judäer in dem andern Sinn = die Bewohner der Landſchaft Judäa nicht gleichfalls wie die Judäer = die Synedriſten? Die Frage mag vielleicht als eine müßige angeſehen werden; wenigſtens werfen die Exegeten dieſelbe nirgends auf; thatſächlich iſt ſie aber ſehr wichtig und ihre richtige Beantwortung dürfte die Erklärung des ganzen Evangeliums weſentlich fördern. Die Vermutung ſpricht von vornherein dafür, daß die vielen am Oſterfeſt gläubig Gewordenen, welche wir oben als Bewohner der Landſchaft Judäa erfunden haben, am Pfingſtfeſte ſich wieder in Jeruſalem einfanden, weil ſie an dieſem dritten Hauptfeſte (Laubhütten, Oſtern, Pfingſten) den als Meſſias erkannten Jeſus von Nazareth, den großen Wunderthäter, dort zu treffen erwarten durften. Der Evangeliſt führt ſie zwar Kap. 5 nicht ausdrücklich an; indes dürfte er ſie, wenn auch nicht mit Namen, in dem ὄχλος 5, 13 mitgemeint haben. Der Sinn der 5, 13 im Gen. absol. beigefügten Beſtimmung iſt: da eine zahlreiche Volksmenge am Teiche Bethesda anweſend war, beſtehend zum Teil aus Jeſu feindſeligen Hieroſolymitanern, zum Teil aus gläubigen Bewohnern von der Landſchaft Judäa und Galiläa und da ſomit im Falle längeren Verweilens Jeſu leicht tumultuariſche Auftritte hätten entſtehen können, indem die Anhänger Jeſu ihm Huldigungen darbrachten, die Gegner andererſeits gegen ihn

1) Vgl. Bebber, Zur Chronologie S. 164.

als einen Sabbatverletzer polterten, zog sich Jesus rasch von dem Ort der Wunderthätigkeit weg nach dem Tempel, um dort bald hernach den Hierarchen Rede zu stehen. Das Wunder am Teiche Bethesda hat sicher bei den am Osterfeste „gläubig gewordenen Judäern" im bezeichneten Sinne (2, 23) eine gewisse Befestigung ihres freilich von Anfang an nicht echten Glaubens bewirkt, so daß ihre Erwartungen betreffs Jesu als des Messiaskönigs eine Steigerung erfuhren. Merkwürdig, daß der Evangelist in diesem Betreff uns keine unzweideutige Angabe macht. Indes der Mangel ist nur scheinbar. Das in Kap. 5 Versäumte holt Johannes in Kap. 6 nach.

Der Evangelist läßt hier den Herrn von Jerusalem (ἀπῆλθεν sc. ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων) über den See Tiberias gehen und dann sofort jenseits des Sees in der Wüste das Speisewunder vollbringen (6, 3 ff.; Matth. 14, 13 ff. u. Parall.). Es liegt ja sicher zwischen dem jerusalemischen Aufenthalt Jesu am Pfingstfeste und dem Speisewunder eine große Menge von Begebenheiten, wie allgemein zugegeben wird. Prüfen wir zunächst die Notiz, 6, 2: „Es folgte ihm aber eine große Volksmenge, weil sie die Wunder sahen, die er an den Kranken that". Wenn man über die Bedeutung und Tragweite dieser Aussage des Evangelisten die Kommentare befragt, so wird man belehrt, daß es sich nicht um eine Geleitschaft von Jerusalem her handeln könne; eine solche Annahme sei im Hinblick auf die „Nähe des Passa" (6, 4), wo alles in der umgekehrten Richtung (von Nord nach Süd) in Bewegung war, ganz undenkbar (vgl. Meyer-Weiß zu Johannes 254 u. and.). Man möge es mir zugutehalten, wenn ich dieser oft wiederholten Behauptung versuchsweise eine andere entgegenstelle: da nach dem Zusammenhang ἠκολούθει nur eine Begleitung Jesu von Jerusalem her ausdrücken kann, so muß die Lesart 6, 4: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα falsch und dort nach dem ursprüng-

lichen Texte ein anderes jüdiſches Feſt, bezw. das Laubhüttenfeſt, das Feſt der Juden κατ' ἐξοχήν gemeint ſein, dasſelbe welches 7, 2 uns begegnet, wie dies van Bebber ausgeſprochen und mit nicht verächtlichen Argumenten begründet hat [1]). Indes will ich dieſem Gelehrten die weitere Rechtfertigung und Verteidigung ſeiner Theſe überlaſſen; ſein bisheriges Auftreten kann bei unbefangener Prüfung nur Vertrauen an ſeine Sache erwecken; den mit einer gewiſſen Animoſität Bebber Gegenübertretenden möchte ich bei dieſer Gelegenheit ein früher gebrauchtes Wort vorhalten: es giebt Anſichten, welche man nicht wiederlegt und nicht annimmt, die aber über Nacht durch ihr eigenes Schwergewicht den feſten Boden gewinnen, den man ihnen noch kurz zuvor hartnäckig beſtritten hat. Mir wenigſtens ſind die enormen Vorteile, welche die Hypotheſe Bebber's der Schrifterklärung bietet, längſt klar und wenn ich auch in meiner Rezenſion des Bebber'ſchen Buches einige Bedenken vorgebracht und bis zur Stunde nicht alle überwunden habe, ſo ſcheinen mir doch die derſelben entgegenſtehenden Hinderniſſe nicht unbeſieglich. Soviel heute darüber. Hier aber möchte ich meine vorige Behauptung begründen, daß der Evangeliſt mit den Worten ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς nach dem Kontext nur Leute bezeichnen kann, welche dem Heiland von Jeruſalem her nach Galiläa und Peräa folgten. Es wird ja der Grund „der Nachfolge" angegeben mit den Worten: ἐώρων τὰ σημεῖα, ἃ ἐποίει (ὁ Ἰησοῦς) ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων. Damit können doch nur Krankenheilungen gemeint ſein, welche Johannes ſelber im Vorhergehenden berichtet hat, ſonach die Heilung des Gichtbrüchigen am Teiche Bethesda und die vielen Wunderheilungen Jeſu bei ſeiner Anweſenheit auf dem Oſterfeſte (2, 23). An der Feier beider Feſte, des Oſter- und Pfingſtfeſtes, hatten allerdings auch viele Galiläer teilgenom-

1) Zur Chronologie S. 154 ff.

men (vgl. 4, 45); aber Augenzeugen der σημεῖα Jesu bei beiden Gelegenheiten waren doch in erster Linie Jerusalemiten und Bewohner der Landschaft Judäa; erstere, die Hierarchen voran, blieben, wie wir sahen, ungläubig; von den Bewohnern Judäas glaubten dagegen viele an Jesu Messianität schon am Osterfeste; die Heilung des Paralytischen aber übte auf diese eine Wirkung in der Richtung aus, daß sie sich zur ständigen Nachfolge Jesu entschloßen und ihn von Jerusalem weg nach Galiläa und von da nach Peräa begleiteten. Man beachte doch die Form ἠκολούθει (6, 2) im Unterschied von ἠκολούθησαν Matth. 14, 13 (vgl. Mark. 3, 7 f.). Danach hat der Evangelist 6, 2 Judäer = gläubig gewordene Bewohner der Landschaft Judäa im Auge, wenn er gleich diesen Ausdruck daselbst nicht gebraucht. Wenden wir nun unsern Blick nach vorwärts. 6, 22 u. 24 redet der Evangelist wieder von einem ὄχλος, welcher Augenzeuge des Speisungswunders gewesen, von dem Brote satt geworden und hierauf dem Heiland von dem östlichen nach dem westlichen Ufer des Sees nachgezogen war. Man wird nun freilich sofort einwenden, daß die hier Genannten mit dem ὄχλος πολύς 6, 2 nicht identisch sein können; denn letzterer folge ja dem Heiland nach, „weil sie die Wunder sahen"; hingegen werden die 6, 22 u. 24 Genannten von dem Herrn mit den Worten angeredet: ihr sucht mich nicht darum, weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr von dem Brote aßet und satt geworden seid (6, 26). Der Einwand ist indes belanglos. Die von Jesus Angeredeten waren infolge des Anblicks der Wunder Jesu, besonders der zu Jerusalem gewirkten, sowie durch Jesu Rede über seine der Thätigkeit des Vaters ähnliche und gleiche Wirksamkeit zum Glauben an seine Messianität gekommen und folgten ihm seitdem ständig nach. In der Wüste hatten sie das Wunder der Brotvermehrung geschaut und von dem darauf folgenden

Seewandeln Jesu eine wenigstens ahnungsvolle Kenntnis erhalten [1]). Dies konnte ja gewiß nur dazu dienen, ihre Ansicht von Jesus und ihre Anhänglichkeit an ihn zu befestigen und zu erhöhen. Einen Fortschritt dieser Art bestreitet der Heiland mit seinem Worte 6, 26 keineswegs; sein Tadel lautet dahin: durch die Wunder der Brotvermehrung und des Seewandelns hätte Sinn und Gedanke der Zuschauer und Teilnehmer auf das wunderbare himmlische Brot hingewiesen werden sollen, als dessen künftigen Geber Gott ihn (Jesum) eben durch jene Wunder dargestellt und beglaubigt habe; anstatt dessen fänden sie, klagt der Heiland, ihre einzige Befriedigung in der armseligen irdischen, vergänglichen Speise, wie er sie ihnen in der Wüste gereicht; von dem Verlangen nach solcher Speise erfüllt suchen sie ihn wieder auf in der Vorstellung, daß es solche Speise alle Tage im Messiasreiche geben werde. Wenn dies der Sinn der vorwurfsvollen Anrede an den ὄχλος ist, dann wird freilich jemand vielleicht an sich oder andere die Frage richten: hat hier der Heiland an diese Jünger nicht allzuhohe Forderungen gestellt, da er von ihnen eine Erkenntnis des vorbildlichen Charakters der Speisung in der Wüste erwartete? Man wird mit Grund die Frage verneinen. Die also Angeredeten waren schon Zeugen vieler Wunder des Herrn gewesen und konnten wissen, wie Er seine Wunder in der Sinnenwelt aufgefaßt wissen wollte. Bei richtigem Verhalten hätte in ihnen sonach angesichts der beiden Wunder wenigstens eine Ahnung aufsteigen müssen, daß Jesus, der Messias, bei der Realisierung des Mannatypus sich nicht auf eine Speisung mit Gerstenbroten (6, 9. 13) beschränken werde, sondern letztere nur habe eintreten lassen, um in ihnen die Sehnsucht nach einer des Messias und Sohnes Gottes wür-

1) Letzteres ergiebt sich aus der denkwürdigen Frage 6, 25: wann (nicht wie!) bist du hieher gekommen?

digen Himmelsspeise zu erwecken und die künftige Spendung desselben unterpfändlich zu verbürgen. Bei ihrem auf das Irdische hingerichteten Sinne entgieng ihnen jedoch die tiefere Bedeutung der Volksspeisung in der Wüste; ihr Enthusiasmus für Jesus entsprang nicht aus lauterer Quelle; in ihrem Innersten waren sie ungläubig und reif für den Abfall. Die so getadelten Jünger waren dieselben, welche unmittelbar nach der Speisung in der Wüste in den Jubelruf ausgebrochen waren: dieser ist in Wahrheit der Prophet, welcher in die Welt kommen soll (6, 14). Dieser Ruf war die Folge der Erkenntnis, daß Jesus durch die Speisung das typische Speisewunder in der Wüste nachgeahmt und so sich als den von Moses angekündigten Prophet κατ' ἐξοχήν = als den Messias ausgewiesen habe (V Mos. 18, 15. 18); es waren dieselben, welche in ihrer Begeisterung Jesum hatten entführen und zum Könige machen wollen (6, 15). Das ἁρπάζειν bedeutet gewaltsam fortführen, nämlich nach Jerusalem, wie Meyer-Weiß zur Stelle (6, 26) mit Recht bemerkt; zwecklos ist bei Meyer nur der Beisatz: wohin sie auf der Festreise waren. Ihr Vorhaben begreift sich ohne solche Annahme; der Gedanke dieser Leute war: dem Messiaskönig muß man in Jerusalem, dem Sitze der Theokratie, huldigen, dort muß man ihn feierlich proklamieren und damit die messianische Herrlichkeit inaugurieren. Die von solchem Enthusiasmus Ergriffenen aber waren größtenteils Judäer d. h. Bewohner der Landschaft Judäa. Der Unwert ihrer Begeisterung zeigte sich bald. Jesus, welcher dem Ansturme sich entzog, fand gleich darauf zu Kapharnaum Anlaß, dies in aller Form zu bezeugen, als er seine Rede über das wahre Himmelsbrot hielt (6, 31 ff.). Nach dieser Rede nämlich sprachen viele: hart (anstößig) ist diese Rede; wer vermag sie zu hören? (6, 60). Wie der Heiland schon 6, 36 den Mangel an wahrem Glauben bei ihnen konstatiert,

so spricht er in der bestimmtesten Form sich über ihren Unglauben aus (6, 64) und der Evangelist erinnert in seinem Referat die Leser an das reservierte Verhalten, welches Jesus am ersten Osterfeste ihnen gegenüber trotz ihres scheinbaren Glaubens gezeigt hatte (vgl. 6, 64: *εἰσὶν ἐξ' ὑμῶν* (Jünger) *τινες, οἳ οὐ πιστεύουσιν* mit 2, 23—25); Johannes will durch diese Art der Darstellung seinen Lesern zum Bewußtsein bringen, daß Jesus den Abfall der am Osterfeste „gläubig gewordenen Judäer" vorausgewußt habe; der Evangelist berücksichtigt somit auch hier den 20, 31 namhaft gemachten Gesichtspunkt. Die Leser sollen auch aus diesem Zug der heil. Geschichte Jesu übermenschliches, göttliches Wissen, seine höhere Natur erkennen, wie aus der Geschichte des Judas. Denn wenn der Herr schon zu Kapharnaum aus Anlaß seiner Rede über das Lebensbrot mit Beziehung auf den Judas zu den Aposteln die Worte sprach: Einer von euch ist ein Teufel (6, 70), so muß man darin eine Weissagung sehen, die später eine vollkommene Erfüllung gefunden, ohne daß im Moment, wo das Wort des Herrn gesprochen ward, Judas selbst samt seinen Mitjüngern eine Ahnung von der Tragweite desselben hatte.

Hier dürfen wir uns der Beantwortung der Frage nicht entschlagen, ob die Judäer in der 3. Bedeutung d. h. die Synedristen, die Hierarchen, die beharrlichen Opponenten in dem hochwichtigen Kapitel 6 bei Johannes keine Erwähnung finden. Insgemein hält man die Prüfung dieser Frage gar nicht für der Mühe wert, da es sich doch von selbst verstehe, daß auf dem Schauplatz, auf welchem die Kap. 6 erzählten Ereignisse sich abspielten (Wüste in Peräa und Kapharnaum) keine Jerusalemiten, keine Mitglieder des Synedriums anwesend waren, sondern nur Galiläer und Peräer. Neuerdings freilich haben einzelne auf die Notiz Matth. 15, 1; Mark. 7, 1 (vgl. Mark. 3, 22) aufmerksam gemacht, wonach in einer jedenfalls nicht

weit hinter der Synagogenrede zu Kapharnaum liegenden Zeit Schriftgelehrte und Pharisäer aus Jerusalem in Galiläa Jesu gegenübertraten. Allein zu irgend welcher klaren und gesunden Auffassung „der Judäer" in Kap. 6 ist es bis zur Stunde nicht gekommen, wie unter anderem am deutlichsten jene Aussprache Zahns (Einl. II, 554) zeigt: 6, 41. 52 werden die im Lauf der Verhandlung mit Jesu immer gereizter auftretenden Galiläer auf einmal Judäer genannt. Ganz allgemein pflegt man bis heute die infolge der Synagogenrede eingetretene Krisis als die Krisis in Galiläa d. h. unter den galiläischen Anhängern Jesu zu bezeichnen, eine durch und durch unzutreffende Vorstellung. Das möge jetzt erwiesen werden.

Der Heiland redet die Scharen, welche ihn unter Anstrengung und Mühe gesucht und schließlich in Kapharnaum gefunden hatten, worunter nach der obigen Ausführung sicher viele judäische Jünger d. h. den Glauben an Jesus als den Prophet und Messias bekennende Bewohner der Landschaft Judäa sich befanden (6, 2), mit den Worten an: erarbeitet nicht die Speise, welche vergänglich ist, sondern suchet (Zeugma) die bleibende, zum ewigen Leben gereichende Speise. Diese Worte sind sicher an „gläubige" Juden gerichtet, aber es vernahmen dieselben auch anwesende ungläubige Juden; jedenfalls stellen solche (ungläubige) Judäer die 6, 28 vorliegende Frage: was sollen wir denn thun, damit wir die Werke Gottes = die von Gott vorgeschriebenen Werke wirken? In ihrer Frage verraten sie Wesen und Charakter jüdischer Schriftgelehrten, Rabbinen, indem sie aus den vorhergehenden Worten Jesu (6, 27) das einzelne Wort ἐργάζεσθαι herausgreifen, ohne zu berücksichtigen, daß der Heiland dasselbe mit Beziehung auf das zweite Objekt (*τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν*) in übertragenem Sinne angewandt hatte (= habet Verlangen). Allein

wenn man angesichts dieser Frage je noch im Zweifel sein wollte über die Persönlichkeiten der Fragenden, so schwindet jede Unsicherheit angesichts der weiteren Frage: was thust du deinerseits als Zeichen, damit wir es sehen und dir (= an dich) glauben? was für ein Werk Gottes (Wunder) wirkest du? Unsere Väter aßen das Manna in der Wüste, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen (6, 30. 31). Die Worte: „damit wir es sehen und an dich glauben" können ja die Judäer, welche ihn auf das Speisungswunder hin mit Gewalt nach Jerusalem hatten führen wollen, um ihn dort als Messiaskönig auszurufen, nicht gesprochen haben. Denn eben dieses Verhalten war Folge ihres Glaubens an Jesus als den Messias und den von Moses verheißenen Prophet; daß ihr Glaube nicht von der rechten Beschaffenheit war, ändert hieran nichts; denn sie ihrerseits vermeinten jedenfalls, einen ernsten und echten Glauben an Jesus zu besitzen. Sonach sind die Fragesteller (6, 28. 30) ungläubige und zwar, wie aus ihrer ganzen Rede hervorgeht, schriftgelehrte Judäer, die angeblich das Bestreben haben, zum Glauben an Jesus zu gelangen. Man beachte nur ihr ganzes Vorgehen. Sie haben augenscheinlich Kunde von dem Speisungswunder Jesu in der Wüste; aber sie sind weit entfernt von einer aufrichtigen Bewunderung dieser Großthat, vielmehr üben sie ihre kleinliche, nergelnde Kritik, indem sie dem Sinne nach sprechen: wenn du wirklich ein Gesandter Gottes, der Messias, bist (vgl. 6, 29), so genügt zur Rechtfertigung solchen Anspruchs und zur Beglaubigung deiner Aussage betreffs der göttlichen Sendung die von dir in der Wüste vorgenommene Speisung des Volkes nicht; Brot vom Himmel sollst du dem Volke Israel geben, nur die Spendung solchen Brotes ist ähnlich dem Mannawunder in der Wüste, war ja doch nach der Schrift das Manna des Moses wesentlich ein Himmelsbrot (6, 31).

Man erkennt aus diesen Worten die kalte spitzfindige Sprache des Unglaubens und die Berufung auf die Schrift allein schon zeigt die Sprecher als schriftgelehrte Hierarchen auf. Da die Forderung betreffs der Spende eines Himmelsbrotes auf das Verlangen nach dem Wirken eines σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ hinauslief (vgl. 6, 30), so erinnert dies unmittelbar an den Matth. 16, 1 und Mark. 8, 11 berichteten Vorgang, an welchem die Jesu feindlichen Hierarchen beteiligt waren. Daß der Heiland ihre höhere Bildung und Schriftgelehrsamkeit berücksichtigt, ersieht man aus 6, 45. Augenscheinlich haben diese auf die Worte Jesu (Joh. 6, 27) hin sich als Wortführer der ganzen Versammlung aufgeworfen. Wer aber im Hinblick auf den gänzlichen Mangel an äußeren Zeichen, welche den Wechsel der mit dem Herrn (Joh. 6, 25 ff.) Verkehrenden verraten, unsere Auffassung bekämpfen wollte, den weisen wir endgültig auf Joh. 8, 31 u. 33 hin, wo gleichfalls, wie hier, ohne besondere Andeutung von den „Judäern" d. h. von den an den Messias gläubigen Bewohnern Judäas auf „die Judäer" d. h. die Jesu feindliche Opposition, die ungläubigen Hierarchen übergegangen wird. Davon im einzelnen bald mehr. Man wundere sich doch nicht, wie nach Johannes auf einmal im galiläischen Kapharnaum Synedristen aus Jerusalem vor Jesus erscheinen. Die Interpellanten sind, wie wir zeigten, deutlich als schriftgelehrte Juden charakterisiert und als solche, welche mit einer gewissen Auktorität auftraten und von ihrer siegreichen Opposition eine Einwirkung auf die zahlreiche Versammlung in der Richtung erwarteten, daß wenigstens viele ihre Anhänglichkeit an den „Galiläer" aufgeben und nicht mehr mit ihm wandeln würden. Sicher war in Kapharnaum nicht das Synedrium als solches anwesend, aber hervorragende schriftgelehrte Mitglieder desselben, verstärkt durch andere gesinnungstüchtige Jerusalemiten, namentlich viele Anhänger der

Pharisäerpartei. Und der Evangelist deutet bestimmt genug den Zweck ihrer damaligen Reise von Jerusalem nach Galiläa an. Da die am ersten Osterfeste an Jesus als den Messias gläubig gewordenen und durch die Ereignisse am Pfingstfeste in ihrer Anhänglichkeit an Jesus befestigten Judäer (Bewohner der Landschaft Judäa) von dem zuletzt genannten Feste an beständig Jesu folgten und als Jünger im engeren Sinne ihn auf seinen Wanderungen in Galiläa rnd Peräa begleiteten, so wollte das von allem wohl unterrichtete Synedrium diese „verirrten Schafe" zur Rückkehr nach Judäa und zum Abfall von Jesus „dem Verführer" veranlassen und schickte zur Erreichung dieses Zweckes schriftkundige und gewandte Mitglieder und andere Vertrauensmänner von Jerusalem nach dem Norden. Sie müssen dort ungefähr eingetroffen sein, als die Begeisterung des Volkes und namentlich auch der aus Judäa Jesu nachgefolgten Jünger (6, 2) den höchsten Grad erreicht hatte und letztere infolge der wunderbaren Volksspeisung entschlossen waren, den großen Prophet im Triumphzuge nach Jerusalem zu führen und dort feierlich als Messias auszurufen, da er sich wirklich durch das Wunder in der Wüste als den in der Schrift (V Mos. 18, 15. 18) verkündigten messianischen Propheten legitimiert hätte. Da die Verhältnisse in Galiläa also lagen, gingen die Sendlinge an die Erfüllung ihrer Mission. Leicht war ihnen ja gewiß die Ausrichtung des Auftrags nicht. Die Thatsache der wunderbaren Speisung vermochten sie nicht in Abrede zu stellen; was sie den gläubigen Juden entgegenhalten konnten, war lediglich dies: solche Speisung ist keine Nachahmung des Mannawunders, wodurch sich Jesus von Nazareth als den wahren Messias erwiesen hätte; denn es war kein himmlisches Brot. Als dann Jesus an synagogaler Stelle zu Kapharnaum zu reden angefangen hatte und das Speisungswunder erwähnte, worin man wie in dem Seewandeln Vor-

zeichen und Unterpfänder eines noch größeren Wunders erblicken müsse (6, 26 f., σημεῖα), da unterbrachen sie ihn sofort (6, 28), um gegen seine Worte zu protestieren und ihn inmitten der großen Versammlung ad absurdum zu führen. Dieselben Judäer finden wir bald darauf wieder 6, 41—47. Nachdem der Heiland ausgesprochen, daß er ein Brot und daß er vom Himmel herabgekommen sei (6, 35 ff.), flüsterten (vgl. zu γογγίζειν 7, 32) „die Judäer" mit einander (6, 41). „Hiebei an jüdische Oppositionsleute unter dem ὄχλος oder an pharisäische Judäer, welche das Volk gegen Jesum aufhetzten, zu denken, ist ganz gegen den Context" — so werden wir im Kommentar von Meyer-Weiß (S. 287) belehrt. Man wird uns schon gestatten müssen, 6, 41 eben an die schriftgelehrten Hierarchen aus Jerusalem zu denken, an die Repräsentanten des ungläubigen Israel. Als jüdische Rabbinen und Schriftgelehrte erweisen sie sich schon durch die Art ihrer Opposition gegen Jesus. Ähnlich wie vorher (6, 28) greifen sie von den Aussprüchen Jesu nur e i n e n auf und machen ihn zum Gegenstand ihrer Klage bzw. ihres Einwurfs, den Ausspruch, daß er vom Himmel auf die Erde gekommen sei. Diese Behauptung glaubten sie als durchaus unwahr und mit den wirklichen Verhältnissen in schreiendem Widerspruch stehend erweisen und dadurch das Vertrauen der zahlreichen Zuhörerschaft, speziell der judäischen Jünger Jesu gründlich erschüttern zu können. Sie sprachen: Ist dieser Jesus nicht der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? wie sagt er auf einmal: ich bin aus dem Himmel herabgekommen (6, 42)? Man wundere sich doch nicht, daß Juden aus Jerusalem mit dem Ursprung Jesu genau bekannt waren oder bekannt zu sein vermeinten. Auch auf dem Laubhüttenfeste rühmen sich die Jerusalemiten der Kenntnis bezüglich des Ursprungs Jesu. (7, 27.) Es ist ja doch begreiflich, daß die jüdischen Obern in

Jerusalem sofort beim Auftreten Jesu in der Hauptstadt am ersten Osterfeste die Personalien des Galiläers fleißig studierten; von jenen Tagen an sprach man von ihm als dem Sohne Josephs aus Nazareth (vgl. 1, 46). Daß sie Joseph als einen noch Lebenden kennen, wollen sie nicht aussprechen, sondern nur ihre Bekanntschaft mit der natürlichen Abstammung Jesu betonen, um gegen dessen Behauptung betreffs seiner Herabkunft vom Himmel protestieren zu können[1]). Der Heiland entgegnet ihnen: lasset nur euer Flüstern; ich kenne ja den Grund desselben; ihr zweifelt an meiner himmlischen Abkunft; ihr, die ihr das Zeugnis meines himmlischen Vaters für meine Gottgleichheit und Gottessohnschaft verworfen habt (5, 36 ff.), ihr, welche eben darum mein Vater nicht mehr zu mir zieht, weil ihr von Anfang an dem „Zuge" (der Gnade) nicht gefolgt seid, keine Empfänglichkeit und keinen guten Willen gezeigt habt. Der Heiland legt dann unter Anführung einer Stelle aus Isaias (54, 13) dar, daß der Vater augenblicklich ein solches ἑλκύειν ausübe d. h. auf Verstand und Willen der Angehörigen Israels einwirke, teils durch Zeichen und Wunder, teils durch inneren Gnadenzug; die Belehrung, welche der Vater also erteile, habe zum Gegenstand Jesum von Nazareth, seine Messiaswürde, seine göttliche Sohnschaft, seine Bestimmung, das wahre Himmelsbrot für das Leben der Welt zu sein. Der Heiland unterläßt es nicht, das Verhalten „der Judäer" dieser Belehrung des Vaters gegenüber zu kennzeichnen; er thut dies in allgemeiner, aber doch nicht mißverständlicher Form 6, 45b: „jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir", worin implicite liegt: jeder, der vom Vater zwar hört, aber nicht lernt, sich über mich, seinen Sohn nicht belehren läßt, bleibt mir fern, da der Vater alles weitere

1) Die Judäer hatten von der übernatürlichen Empfängnis Jesu keine Ahnung, sondern betrachteten den Joseph als dessen leiblichen Vater.

Lehren oder Ziehen bei ihm einstellt, d. h. ihm jede weitere Glaubensgnade versagt. — Endlich führt uns der Evangelist dieselben Judäer d. h. die schriftgelehrten Synedristen 6, 52 vor, wo er ihnen die Worte in den Mund legt: wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben? d. h. unmöglich kann er das thun. Schon das eine Verachtung ausdrückende οὗτος macht sie vollständig als Gegner und Feinde Jesu kenntlich (vgl. 6, 42); ihre Sprache ist immerhin wesentlich verschieden von jener der „gläubigen" μαθηταί (6, 60 ff.); es ist eben die Sprache vollkommenen Unglaubens. Letzteren hatte der Heiland im Auge, da er in dem nächtlichen Gespräch dem Nikodemus als dem Repräsentanten der Synedristen das Wort zusprach: wenn ich euch τὰ ἐπίγεια sagte d. h. Wesen, Wirkung und Notwendigkeit der messianischen Taufe, als deren Spender mich Johannes der Täufer bezeichnet hat (1, 33) und ihr nicht glaubt, so werdet ihr noch weit weniger glauben, wenn ich euch τὰ ἐπουράνια vortrage; unter letzteren meint der Heiland eben seine Herkunft vom Himmel und seine Bestimmung, das wahre Brot für das Leben der Welt zu sein (vgl. die Reflexion des Evangelisten 3, 13–21). Diese am ersten Osterfest zu Jerusalem über den künftigen Unglauben der Synedristen ausgesprochene Prophetie erfüllte sich an dem großen Tage, wo Jesus an synagogaler Stelle zu Kapharnaum die Rede über das Himmelsbrot hielt. In jenen Stunden erfüllte sich indes auch das andere Weissagungswort, welches der Herr bei seinem Abschied von Jerusalem am Pfingstfeste vor den Hierarchen ausgesprochen hatte (5, 47): wenn ihr der Schrift des Moses nicht glaubet, wie werdet ihr dann meinen Worten glauben? Jesus, welcher „wußte, was im Menschen war", sah am Pfingstfeste die ablehnende Haltung der Hierarchen gegenüber der Synagogenrede voraus und kündigte den künftigen Unglauben prophetisch an.

Neben den der Rede Jesu von Anfang bis zu Ende Opposition und Unglauben gegenüberstellenden Judäern (= Hierarchen, Synedristen aus Jerusalem) macht Johannes, wie wir schon oben zeigten, noch Jünger Jesu namhaft: auch viele seiner Jünger flüsterten unmutig über Jesu Rede und ärgerten sich daran (6, 60 f.). Der Heiland suchte den Anstoß zu heben, indem er hinsichtlich der Beschaffenheit des Himmelsbrotes ergänzend beifügte: allerdings ist dieses Brot mein in den Tod hinzugebendes, aber gleichwohl nicht totes, sondern lebendiges, nicht rohes, sondern verklärtes Fleisch, von der Qualität, wie mein Leib am Tage der Auferstehung und Himmelfahrt sein wird (6, 62—63). Allein sie erwiesen sich der Belehrung gegenüber taub und wandelten fürderhin nicht mehr mit ihm (6, 66). Es waren dies sicher der überwiegenden Mehrheit nach „Judäer" d. h. gläubig gewordene Bewohner der Landschaft Judäa, dieselben, welche vor der Rede Jesum hatten nach Judäa fortführen wollen, um in Jerusalem ihn als Messiaskönig zu proklamieren, dieselben, welche auf dem Osterfeste ihren Glauben an Jesus als den Messias bekannt (2, 23) und nachher die messianische Taufe sich hatten spenden lassen (3, 22; 4, 1—2).

Aber vielleicht ist dies nur eine willkürliche Vermutung ohne nachhaltige Begründung? Zwei vollgültige Beweismomente liegen dafür vor. 6, 64 schreibt der Evangelist im Hinblick auf diese „sich ärgernden Jünger": es sind einige unter euch, welche nicht glauben. Es wußte nämlich Jesus von Anfang an, wer die seien, welche sc. trotz des äußeren Scheins nicht glauben. Mit dieser Bemerkung weist Johannes den Leser zurück auf 2, 23—25: Jesus seinerseits vertraute sich ihnen, den gläubig gewordenen Juden, nicht an, weil er alle kannte, weil er wußte, was im Menschen war. Der Evangelist legt zwischen den Zeilen dem Leser den Gedanken

nahe: ich hatte an Ostern das reservierte Verhalten Jesu gegenüber den einen Glauben an seine Messianität bekennenden Judäern (Leuten aus Judäa) nicht begriffen; am Tage von Kapharnaum ist mir darüber Klarheit geworden; da habe ich mich von dem göttlichen Wissen Jesu überzeugt. Denn damals stellte sich der „Glaube" dieser Judäer, die infolge der Ereignisse am Pfingstfeste sogar ständige Begleiter Jesu geworden waren, als ein „Nichtglauben" heraus. Gewiß will Johannes damit nicht sagen, daß das Glauben am Osterfeste (2, 33) nur Schein oder Heuchelei gewesen. Sicher hatten es diese Judäer mit ihrem Glauben an Jesus als den Messias und Propheten ernst genommen. Der Heiland hat im Blick gerade auf diese Judäer das Wort 6, 37 ff. gesprochen, der Vater habe ihm diese Jünger gegeben d. h. sie belehrt durch die Wunder und Worte Jesu und durch die innere Gnadenwirkung und so dieselben ihm zugeführt. Da sie sich aber der weiter folgenden Belehrung gegenüber, die ihnen Gott durch das Speisewunder Jesu und das Seewandeln erteilte, unempfänglich und stumpf zeigten (6, 26), so hörte bei ihnen der innere Zug des Vaters zum Sohne auf, so daß sie an die Worte Jesu über das Himmelsbrot nicht glauben konnten.

Das zweite Beweismoment für den Charakter der 6, 60 ff. genannten Jünger als Judäer d. h. als früher in Jerusalem gläubig gewordener Bewohner von Judäa liegt in Joh. 7, 3. Und dabei sind wir an die Prüfung des für unsern Gegenstand gleichfalls fruchtbaren Kapitels 7 gekommen. Nur noch eine Bemerkung. Da diese judäischen Jünger von Jesus weggingen und nach Judäa in ihre Heimat zurückkehrten, so hatten die Judäer d. h. die Hierarchen den Zweck ihrer Mission nach Norden erreicht; sie konnten rechtzeitig nach Jerusalem zurückkehren und dort dem ganzen Synedrium die Kunde bringen, daß eine große Anzahl der früheren Anhänger des Galiläers

ihm den Rücken gekehrt und sonach für die Sache des Judentums wieder völlig gewonnen sei. Und nun Joh. 7, 1—10, 21: Jesus auf dem Laubhüttenfeste.

Sofort 7, 1 treten uns *οἱ Ἰουδαῖοι* entgegen. Hier sind die Obern des Volkes in Jerusalem gemeint, vornehmlich die Synedristen, wie, soweit ich sehe, allgemein angenommen wird: Jesus wollte nicht in Judäa wandeln, weil ihn die Judäer zu töten suchten. Dieser Plan bestand nach 5, 18 schon seit dem Pfingstfeste. Der Heiland wandelte noch einige Zeit nach der Rede zu Kapharnaum in Galiläa trotz der Nähe des Laubhüttenfestes (7, 2). Es richteten nun „seine Brüder" an ihn die Aufforderung, von Galiläa nach der jüdischen Hauptstadt aufzubrechen und dort an dem Feste vor aller Welt unter Verrichtung glänzender Wunderthaten sich als Messias zu proklamieren, sich dadurch Anerkennung zu erzwingen und besonders „seine Jünger" zum Glauben zu bringen (7, 3). Was sind das für Jünger? Auf solche Frage geben die Kommentare keine befriedigende Antwort: es sollen die Jünger Jesu überhaupt sein mit Ausnahme der Zwölfe und der Brüder. Richtiger oder allein richtig wird es sein, 7, 3 in den *μαθηταί* die infolge der eucharistischen Rede abgefallenen Anhänger Jesu wieder zu erkennen, welche seit dem Pfingstfeste ihm nach Galiläa gefolgt waren (6, 2). Dieselben bekannten ja den Glauben an seine Messianität; auf jene Rede hin aber waren sie weggelaufen d. h. von Galiläa nach Judäa zurückgekehrt, weil sie an den himmlischen Ursprung Jesu und an die Möglichkeit, daß Jesus ihnen sein Fleisch und sein Blut zum Genusse reichen werde, nicht glauben konnten; in dieser Beziehung hatten sie an den Brüdern Jesu Genossen, da diese gleichfalls wohl an Jesus als einen großen Wunderthäter, Prophet und Messias glaubten, dem Inhalt der Rede zu Kapharnaum gegenüber aber sich ungläubig erwiesen (7, 5).

Die Bitte der Brüder ging sonach dahin, Jesus möge zum Beginn des Laubhüttenfestes nach Jerusalem reisen, dort vor aller Welt wieder durch Wunderwerke seine prophetische Sendung und seine Messianität bekunden, damit die vielen kurz zuvor weggegangenen Jünger in Judäa, die ja in Jerusalem zur Feier des Laubhüttenfestes eintreffen müßten, aufs neue begeistert würden für seine Person und sein Werk und ihm wieder mit Treue und Anhänglichkeit folgten. Die Brüder Jesu hatten bei ihrer Aufforderung zum Weggehen aus Galiläa nach Jerusalem behufs Wunderwirksamkeit und Proklamation Jesu als des Messiaskönigs den Anfang des Festes der Laubhütten im Auge. Offenbar hatte Jesus gleich bei seinem ersten öffentlichen Auftreten zu Jerusalem (2, 13 ff.) sofort am ersten Tag dieses Festes (15. Nisan) eine ausgezeichnete Wunderwirksamkeit entfaltet, dann wieder am Pfingstfeste (5, 1 ff., besonders 5, 16: ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ); im Hinblick darauf wollten sie ihn nun zu ähnlicher großartiger Wirksamkeit und Manifestation am ersten Feiertag der σκηνοπηγία veranlassen, davon einen durchschlagenden Erfolg erwartend. Allein der Heiland weist ihre Forderung ab und erklärt: ich gehe nicht hinauf zu diesem Feste. Man beachte doch hier die Betonung des ταύτην (7, 8). Man hat zwar schon längst diese Wendung zu würdigen gesucht, als ob der Heiland sagen wolle: ich gehe nicht hinauf zu diesem Fest behufs vollendeter Selbstoffenbarung, sondern erst zu einem andern Feste (Meyer-Weiß S. 318); allein fälschlicher Weise dachte man als Gegensatz ein späteres Fest, etwa das Tempelweih-Purim- oder Osterfest des folgenden Jahres, während der Heiland sagen will: zu dem 7tägigen Feste, während dessen man in Laubhütten wohnt, gehe ich nicht hinauf, um dasselbe in eurem Sinne durch Wunderwirksamkeit zu verherrlichen, wohl aber werde ich solche Thätigkeit entfalten an dem sabbatlichen Schluß-

oder Exodionfeſte (9, 1 ff.); vgl. Bebber a. a. O. 34 ff. Und dem Worte gemäß handelte Jeſus. Er brach ſpäter als die Brüder nach Jeruſalem auf und machte ſeine Reiſe dahin incognito (ὡς ἐν κρυπτῷ). Am erſten Feſttag der Laubhütten war er offenbar nicht in der Hauptſtadt anweſend, wie ſich ergiebt aus Joh. 7, 11 vgl. mit Luk. 13, 1, wo ohne Zweifel das Laubhüttenfeſt und der Luk. 23, 19 genannte Aufſtand in Jeruſalem gemeint iſt. Vielleicht brachte der Herr die erſten Tage der Feſtoktav in Bethanien zu; jedenfalls trat er erſt um die Mitte des Feſtes, am 18. Tisri, im Tempel öffentlich auf und erſt am Exodionfeſte wirkte er das Wunder der Blindenheilung (9, 1 ff.). Die Judäer dritter Bedeutung d. h. die Hierarchen, die Repräſentanten der ungläubigen Judenſchaft, begegnen uns zunächſt 7, 11: die Judäer ſuchten ihn auf dem Feſte (am erſten Hauptfeſttage) und ſprachen (immer wieder): wo iſt er? (ἐκεῖνος = οὗτος 6, 42 und 52, nur daß hier Jeſus als abweſend vorgeſtellt wird). Sie erwarteten demnach einmal ſeine Ankunft zu dem Feſte an ſich, ſodann waren ſie auf Grund ihrer Erfahrungen am Oſter- und Pfingſtfeſte auch auf außerordentliche Ereigniſſe gefaßt. Freilich ging ihre Erwartung nach beiden Richtungen zunächſt nicht in Erfüllung; Jeſus lieferte ihnen durch ſein anfängliches Fernbleiben den Beweis, daß er von ihren geheimen Nachſtellungen wiſſe (7, 1. 10). Die Synedriſten übten damals bereits einen gewaltigen Terrorismus in Jeruſalem aus. Ermutigt durch den Abfall der judäiſchen Jünger hatte das Synedrium in der Zeit unmittelbar vor Laubhütten das Volk energiſch bearbeitet, um dasſelbe gegen die Beeinfluſſung durch Jeſus ſicher zu ſtellen (7, 12 und 13). Zwar müſſen ſie, als Jeſus am 18. Tisri öffentlich auftrat und lehrte, ſeiner Lehrweisheit und Schriftkenntnis unwillkürlich Anerkennung zollen; im übrigen bleiben ſie auch jetzt vollkommen ſich ſelbſt gleich. Der Heiland hält

ihnen ihre Inkonsequenz vor, indem er darlegt: ihr selbst könnt euch dem Eindruck meiner Worte nicht ganz entziehen; meine Lehre ist göttlichen Ursprungs. Was hat aber Moses geweissagt? Er hat gesprochen: „Einen Propheten werde ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern ähnlich dir und ich werde meine Worte in seinen Mund legen und er wird zu ihnen reden, was ich ihm auftrage. Wer nicht auf das hört, was jener Prophet redet in meinem Namen, gegen den werde ich als Rächer auftreten" (V Mos. 18, 15. 18). So hat euch also, will damit der Heiland den Juden sagen, Moses im Namen Gottes befohlen, an den als den Messias zu glauben, welcher sich durch die Göttlichkeit seiner Lehre als solcher ausweist; jeder aber, der guten Willen hat, kann den göttlichen Ursprung meiner Lehrworte erkennen; ihr aber wollt, anstatt an mich zu glauben, mich töten (7, 16—19). So enthüllt der Heiland die Mordanschläge der Judäer = der Hierarchen (7, 11 u. 15) in aller Öffentlichkeit in einem Augenblick, wo das gewöhnliche Volk davon noch keine Kenntnis hatte (7, 20). Der Heiland macht die Hierarchen noch auf das Unvernünftige und Widersinnige ihrer Abneigung gegen ihn aufmerksam; sie hatten solche konzipiert namentlich infolge der Heilung des Paralytischen am Pfingstfeste (vgl. 5, 18). Welche Thorheit! Daraus machen sie ein Kapitalverbrechen, während sie anstandslos die Beschneidung am Sabbate vornehmen, um dem Gesetz zu genügen, in dem Falle nämlich, wo der 8. Tag nach der Geburt eines Knaben auf einen Sabbat fällt (7, 21 ff.). Die Folge der Darlegung des Herrn war der Versuch seitens der Judäer, ihn zu ergreifen (7, 30). Im 2. Teil des Kapitels (7, 31 ff.) kommt οἱ Ἰουδαῖοι geradezu als Wechselbegriff von οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ ἀρχιερεῖς vor (7, 32. 35. 45. 47. 52 vgl. mit 13, 33).

Kap. 8. Als der Heiland nach Verfluß der 7tägigen

Laubhütten am sabbatlichen Exodionfeste (22. Tisri) zur Vorbereitung auf das Wunder der Blindenheilung sich als das Licht der Welt bezeichnete (8, 12), erscheinen zunächst die Pharisäer als Interpellanten (8, 13); dann aber, da er von seinem Tode sprach, sagten die Judäer = die Hierarchen, die Obern des Volkes: doch nicht wird er sich selbst töten? (8, 22). Der Heiland giebt hernach Aufschluß über seinen Beruf, sein Verhältnis zu Gott (er ist der Messias, Gott ist sein Vater), seine Herkunft vom Himmel und kündigt den Gegnern einen Tod in der Sünde an (8, 23—27). Besonders denkwürdig ist sein prophetisches Wort über die Opponenten: wenn ihr den Menschensohn werdet erhöht haben, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin (8, 28). Man könnte angesichts dieser Worte fragen, ob hier der Heiland immer noch sich an die Judäer = die Hierarchen, die Repräsentanten des ungläubigen Judentums wende, da doch diese bei seinem Tode und seiner Auferstehung zu dem Glauben an seine Messianität nicht gekommen seien, wie hier der Heiland bezüglich der Angeredeten geweissagt habe. Die Worte *ὅτι ἐγώ εἰμι* dürfen, um das Befremdliche des Ausdrucks zu beseitigen, nicht abgeschwächt werden; sie bedeuten: daß ich es bin sc. der Messias und Sohn Gottes, der vom Himmel gekommen ist (8, 23). Nun wissen wir allerdings nichts davon, daß die Synedristen am Tage der Kreuzigung und Auferstehung Jesu zum Glauben an dessen Messianität und Gottheit und zum öffentlichen Bekenntnis solchen Glaubens gekommen wären; anders der Hauptmann und andere (Matth. 27, 54; vgl. Luk. 23, 48); allein man wird mit der Annahme nicht fehl gehen, daß die Hierarchen jedenfalls am Ostermorgen auf die Kunde der Grabeswächter und in Erinnerung an die Weissagung Jesu die Thatsache der Auferstehung und damit Jesu Messianität glaubten; aber ihr Glaube war ganz ähnlich dem von Jakobus (2, 19)

gemeinten. Darnach ist durchaus daran festzuhalten, daß Jesus die Joh. 8, 28 verzeichneten Worte jedenfalls in erster Linie an die Judäer d. h. an die Hierarchen gerichtet hat.

Schwer ist die Entscheidung in dem Abschnitt 8, 30 ff. Wer sind 8, 31 die gläubig gewordenen Judäer? Der Ausdruck klingt ganz an 2, 23 an. Es waren ohne Zweifel nur zu einem sehr kleinen Teil Jerusalemiten und unter allen Umständen sind die Judäer = Hierarchen ausgeschlossen; denn diese setzten, wie wir gleich sehen werden, ihre Opposition gegen Jesus in erhöhtem Maße fort. van Bebber hält dafür, daß es Bewohner der Landschaft Judäa waren, welche aus Anlaß des Laubhüttenfestes in Jerusalem weilten (Zur Chronol. S. 18) und man wird ihm beistimmen müssen. Ja, es waren Judäer zweiter Bedeutung; aber freilich nicht in Kapharnaum abgefallene Judäer, sondern andere Bewohner Judäa's. Auf jene abgefallenen Judäer spielt der Heiland an durch seine Worte (8, 31): „wenn ihr in meinem Worte verharret (treu festhaltet an meinem Wort), so seid ihr in Wahrheit meine Jünger". Man beachte hier das ὑμεῖς und ἀληθῶς, durch welche je ein Gegensatz indiziert wird: ihr im Unterschied von den erst gläubig (2, 23), dann ungläubig gewordenen (6, 60 ff.) judäischen Jüngern, und ἀληθῶς: ihr seid dann wahrhaftig, im vollen Sinne des Wortes, durchaus echte Jünger im Unterschied von jenen, welche es eine Zeit lang waren und in der Stunde der Versuchung (zu Kapharnaum) gefallen und untreu geworden, nicht als probehaltig erfunden worden sind. Wenn darnach 8, 31—32 sicher ausschließlich oder fast ausschließlich Juden aus der Landschaft Judäa gemeint sind, wer dürften dann wohl die Interpellanten 8, 33 sein? Natürlich dieselben, antwortet man insgemein zuversichtlich, als ob ein Zweifel an der Richtigkeit der Antwort unmöglich wäre; ἀπεκρίθησαν, nämlich die πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι V. 31

(Meyer-Weiß S. 374 u. a.). Zwar fühlt man, daß die Worte der Interpellanten (8, 33) nicht recht in den Mund von gläubig gewordenen Juden passen; aber man glaubt, den plötzlichen Umschwung der Stimmung aus dem Mißverständnis erklären zu können, welches sich bei diesen neuen Jüngern an das Wort des Herrn anknüpfte „die Wahrheit wird euch frei machen", Worte, welche sie als Aussage betreffs einer politischen Knechtschaft auffaßten: offensi resiliunt. Solche Erklärung hält nicht stand. Die Interpellanten 8, 33 sind die Judäer = die Hierarchen, obgleich sie nicht eigens namhaft gemacht sind. Der Heiland wollte sagen: die Wahrheit wird diejenigen, welche ihr Aufnahme gewähren, freimachen von dem Tode und dem Urheber des Todes. Die Hierarchen, das ἐλευθερώσει anders deutend, erwiederten dem Herrn: Samen Abrahams sind wir und sind nie jemands Knechte gewesen. Nun leugne ich nicht, daß im Gegensatz zu den halbheidnischen Samaritern und den Bewohnern der Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν (Matth. 4, 15) die Bewohner der Landschaft Judäa überhaupt mit Einschluß von Jerusalem sich als σπέρμα Ἀβραάμ ansahen (vgl. Josephus, Jüd. Krieg II, 3, 1: die Bewohner von Judäa der Kern der Nation); aber ich füge hinzu: die jüdischen Bewohner Jerusalems selbst und vor allem die Pharisäer betrachteten sich wieder als Elite, als echtesten Samen Abrahams und darum erscheint dieses Wort 8, 33 nur im Munde von schriftgelehrten Judäern der Hauptstadt vollkommen passend. Allein daß Jesus 8, 33 die Judäer-Hierarchen im Auge hat, geht zur Evidenz aus seiner Erwiderung 8, 34 ff. hervor: nicht bleibt der Knecht auf immer in dem Hause (= in der Familie Abrahams), sc. sondern wird hinausgestoßen und erhält am messianischen Segen keinen Anteil. Weiter: die gläubig gewordenen Judäer (8, 31) hat Jesus zum Festhalten an seinem Worte aufgefordert und ihnen die Aussicht

eröffnet, daß sie Jünger im vollkommenen Sinne werden sollten. Bezüglich der Interpellanten sagt er: mein Zeugnis hat keinen Boden in euch gefunden, um darin Wurzel zu schlagen (8, 37); aber noch mehr, er sagt in Beziehung auf sie: ihr suchet mich zu töten (vgl. 8, 40). Den Plan, den Heiland zu töten, hatten doch seit dem Pfingstfeste nur die Hierarchen in Jerusalem, wie dies Johannes (5, 16—18) ausdrücklich bezeugt; die Festpilger wußten zu der Zeit des Laubhüttenfestes noch gar nichts von diesem Plan (7, 20), erfuhren ihn damals erst aus dem Munde Jesu; nur einige Jerusalemiten waren schon früher eingeweiht (7, 25). Außerdem werfe man einen Blick auf 8, 39 ff. und besonders auf 8, 45^{b}, wo die Angeredeten vom Heiland wieder als οὐ πιστεύοντες bezeichnet werden im Unterschied von den οἱ πεπιστευκότες Ἰουδαῖοι; auf 8, 48, wo der gegen Jesus erhobene Vorwurf, er sei ein Samariter und habe einen Dämon, doch nur aus dem Munde der „Judäer" d. h. der geschworenen Gegner Jesu kommen kann; endlich auf die Antwort, welche der Heiland denselben Interpellanten auf ihre weitere Einrede hin: wenn du selbst andere vor dem Tode bewahren willst, dann mußt du vor allem selbst im Besitz des ewigen Lebens, folglich noch größer sein als unser Stammvater Abraham 8, 52 f., giebt (8, 54 ff.): wenn ihr echte Kinder Abrahams wäret, so würdet ihr auch die Werke Abrahams thun d. h. ihr würdet, wie Abraham in der Unterwelt, bei meiner Prophezeiung am Pfingstfeste (5, 20. 21. 23) aufgejauchzt und euch gefreut haben, so oft sich dieselbe erfüllt; ihr aber thut das Gegenteil; ihr suchet mich ums Leben zu bringen. So hat Abraham nicht gehandelt. Die „Judäer" = die unversöhnlichen Gegner Jesu bekunden den allerdings vielfach etwas dunkeln Worten Jesu gegenüber ein neues gewaltiges Mißverständnis (8, 57); der Heiland seinerseits benützt ihre Frage zu einem Ausspruch über sein präexistentes

und absolutes göttliches Sein im Gegensatz zu dem natürlichen Sein Abrahams (8, 58). Die Folge war der Versuch, den Heiland durch Steinigung zu töten, wodurch sie nun auch ihrerseits ihre bis dahin geheim gehaltenen Mordgedanken offen zum Ausdruck bringen. Hier kann man doch überall nur an die Judäer dritter Bedeutung denken. Natürlich bestreiten wir nicht, daß während der ganzen Rede Jesu am Exodionfeste eine zahlreiche buntgemischte Menge im Tempel anwesend war; wir unterscheiden aber hauptsächlich zwei Klassen, ungläubige Juden, als deren Repräsentanten „die Judäer" = die schriftgelehrten Synedristen erscheinen, und zum Glauben Geneigte; als solche haben wir zahlreiche Festpilger aus der Landschaft Judäa erkannt; der Heiland richtet seine Worte an beide; die Interpellanten gehören zu den ungläubigen Judäern und ihnen gilt der größte Teil der Rede von 8, 34 an, doch so, daß zwischen hinein der Heiland auch den gläubigen Seelen eine reiche Nahrung bietet; man denke besonders an 8, 51. Auch auf Sinn und Tragweite der dort berichteten Worte Jesu für die Frage nach der Bedeutung von *οἱ Ἰουδαῖοι* aufmerksam gemacht zu haben, ist ein Verdienst van Bebbers (Zur Chronol. S. 18 Anm.). Wir werden bald darauf zurückkommen.

In dem Bericht über die Blindenheilung Kap. 9, 1 ff. begegnen uns „die Judäer" wieder als Gegner Jesu. Da die Heilung des Blindgeborenen an dem sabbatlichen Exodionfeste vorgefallen war, so erhoben sie dagegen Protest als gegen eine Verletzung des Sabbats, nachdem sie erst die Thatsache der Heilung selbst vergeblich zu leugnen versucht hatten. Auch hier traten zuerst „die Pharisäer" auf (9, 13—17); daß aber dieser Begriff von dem Evangelisten in demselben Sinne gebraucht ist, wie *οἱ Ἰουδαῖοι*, zeigt das plötzliche Auftauchen desselben 9, 18, wo wesentlich die gleichen Persönlichkeiten

gemeint sind wie 9, 13—17. Recht bedeutungsvoll ist die Erwähnung der Ἰουδαῖοι 9, 22, wornach die Jesu feindlichen Synedristen schon im Oktober 782 einen förmlichen Terrorismus in der jüdischen Hauptstadt ausübten und den offiziellen Beschluß gefaßt hatten, es solle ein jeder, welcher Jesum als Messias bekenne, aus der Synagoge ausgeschlossen werden. Denkwürdig ist die Schilderung des Verhaltens „der Judäer" in der ganzen Sache der Blindenheilung. Als sie die Thatsache schließlich nicht mehr hinwegdisputieren konnten und von dem Geheilten in die Enge getrieben wurden (9, 24 ff.), nahmen sie ihre Zuflucht zu Moses (9, 28 f.): wir sind Schüler des Moses, wir wissen, daß Gott mit Moses geredet hat, von „diesem" aber (wieder das im Munde der Hierarchen charakteristische οὗτος, in verächtlichem Sinne) wissen wir nicht, woher er ist. Doch siegt der gesunde Verstand und die unerbittliche Logik des Geheilten vollständig über die Sophisterei und für ihre moralische Niederlage wissen die Hierarchen nur Rache an dem Geheilten zu nehmen durch Anwendung ihrer Gewalt indem sie denselben aus der Synagogengemeinschaft ausschließen (9, 30—34). Man sieht sie immer mehr sich verhärten in ihrem Unglauben und fortschreiten bis zum Toben gegen den Gesalbten des Herrn. Auf ihren Unglauben hinblickend spricht darum der Heiland zum Geheilten: glaubst du (σύ vorangestellt) sc. im Gegensatz zu den schriftgelehrten ungläubigen Hierarchen an den Sohn Gottes? Und dann spricht der Heiland das Wort aus über die Verblendung der Führer des Volkes (Pharisäer): die zu sehen sich einbilden, sind blind (9, 38—41).

In der Parabel vom guten Hirten (10, 1—21) wendet sich Jesus hauptsächlich an die Pharisäer und bezeichnet sie als Diebe und Räuber (10, 8). Diese im besondern hatten

sich als Führer und Hirten des Volkes aufgeworfen und jetzt, wo der Gesandte Gottes, der längst verheißene Messias gekommen war und seine höhere göttliche Sendung durch seine Werke bekundete, suchten sie die zum Glauben an seine Messianität Geneigten ihm zu rauben (vgl. 9, 24 ff.). Jesus drückt sich 10, 8 zwar allgemein aus (*πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ*), läßt aber dabei gewiß einzelne Ausnahmen gelten, wie vor allem den Pharisäer und Synedristen Nikodemus. Im ganzen üben diese Führer eine verderbliche Wirksamkeit aus; aber freilich die wahren Schafe hören nicht auf ihre Stimme, wie eben der Blindgeborene, der gleich nach der leiblichen Heilung angefangen hatte, sich zu den Schafen der Herde zu bekennen (9, 17) und durch keine Machinationen der Pharisäer, selbst nicht durch den über ihn verhängten Synagogenbann (9, 22. 34. 35) zum Abfall gebracht werden konnte. Wenn der Evangelist 10, 19 schreibt: eine Spaltung entstand wieder unter „den Judäern" dieser Worte wegen, so weist er damit zurück (durch *πάλιν*) auf 9, 16; sonach meint er die Pharisäer, welche er nach ihrem Verhältnis zu Jesus der Kategorie nach bezeichnet: es ist die jüdische Gegnerschaft Jesu; die unleugbare Thatsache der Heilung des Blindgeborenen, welche zu den früheren Wundern Jesu (2, 23; 5, 1 ff.) hinzugekommen war (vgl. 9, 16: *τοιαῦτα σημεῖα*), legte einige Bresche in die Mauer des Unglaubens und veranlaßte einzelne wenigstens aus den Jerusalemiten bezw. Pharisäern, das Urteil der Mehrzahl (Jesus ist ein Besessener) als unvernünftig zu erklären und abzuweisen.

In dem Bericht über die Thätigkeit Jesu am Tempelweihfeste (10, 22 ff.) findet sich der Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* gleichfalls wiederholt (10, 24. 25. 31. 32. 33); gemeint sind die Synedristen als des Vertreter ungläubigen Judentums speziell in Jerusalem: sie wollen Jesum veranlassen, ihnen

ohne Umschweife zu erklären, ob er der Messias sei; er aber macht den Unglauben als ihr charakteristisches Merkmal namhaft und bezeichnet darum ihr geäußertes Verlangen, die Wahrheit zu hören, als Heuchelei (10, 25. 26). Die jerusalemischen Feinde Jesu suchten ihrem Ingrimm Luft zu machen durch Aufheben von Steinen, um ihn zu töten. Doch vermochten sie nichts wieder ihn, da seine Stunde noch nicht gekommen war; er aber zog sich weg von der jüdischen Hauptstadt nach Peräa, wo er blieb bis zum Tode des Lazarus (10, 40). Und damit kommen wir zu einem Abschnitt im Johannesevangelium, in welchem das Wort οἱ Ἰουδαῖοι eine wichtige Rolle spielt. Gerade hier aber hat die Erklärung der Exegeten die meisten Verstöße zu verzeichnen.

Der Heiland will auf die Kunde aus dem gastlichen Hause in Bethanien nach Judäa abgehen (11, 7). Bei der Nennung Judäas denken die Jünger sofort an Jerusalem und erheben darum Einsprache, indem sie sagen: Lehrer, eben erst suchten die „Judäer" dich zu steinigen und du gehst wieder dahin (11, 8). Sie erinnern damit ihren Meister an den Widerspruch der Judäer in Jerusalem am Tempelweihfeste (10, 31). Es sind sonach hier die Judäer = die Synedristen gemeint. Der Heiland weist aber die von der Furcht eingegebene Einrede der Jünger als unbegründet zurück, indem er dem Sinne nach sagt: die mir nach dem göttlichen Ratschluß gegebene Zeit der Wirksamkeit ist noch nicht abgelaufen; erst wenn das geschehen und die Nacht angebrochen sein wird, tritt das Straucheln ein d. h. dann erst werde ich nach dem Willen des Vaters in die Hände „der Judäer" fallen (11, 9 f.). Ein zweitesmal steht der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι 11, 19: πολλοὶ ἐκ τῶν Ἰουδαίων. Ganz derselbe Ausdruck liegt 11, 45 vor. Wie ist derselbe zu verstehen? Nach Pölzl (Kommentar zu

Joh. S. 298) sind mit Ἰουδαῖοι Bewohner Jerusalems gemeint; nach Meyer-Weiß (S. 452) ist ἐκ τῶν Ἰουδαίων nicht gleich Ἱεροσολυμιτῶν, sondern es ist die jüdische Opposition gegen Jesus gemeint. Schegg drückt sich (zu Joh. II S. 81 f.) vorsichtiger aus: es waren jene, welche sich bei Maria befanden, sie zum Grabe begleiteten, mit ihr weinten und mit ihr Zeuge der Erweckung des Lazarus wurden. Die Aussage lautet zu unbestimmt. Die zuerst genannten Interpretationen aber sind positiv unrichtig. Wer will von den Jesu seit dem ersten Osterfeste feindlichen und abgeneigten Synedristen annehmen, daß sie Freundschaft und Wohlwollen und zärtliche Teilnahme gegen die Angehörigen desjenigen Hauses in dem nahen Bethanien erwiesen haben, welches seit langer Zeit in Jerusalem bekannt war als Herberge und Absteigequartier des verhaßten Galiläers (vgl. Luk. 10, 38—42)? Wenn die Synedristen im Februar 783 aus Anlaß des Todes des Lazarus nach Bethanien hinauswanderten, um den beiden Schwestern ihr Beileid zu bezeugen (11, 19), dann traten sie in offenen Widerspruch mit ihrer bereits am Laubhüttenfest getroffenen Maßnahme, jeden aus der Synagogengemeinschaft auszuschließen, welcher Jesum als Messias bekenne (9, 22). Indes auch nicht einfach als Jerusalemiten dürfen die 11, 19. 45 genannten Ἰουδαῖοι angesehen werden. Denn diese standen im Banne der Hierarchen und wagten nicht mit einer Jesu nahe stehenden Familie in freundschaftlichen Verkehr zu treten: „sie fürchteten die Judäer" = die Hierarchen (9, 22). v. Bebber hat ohne Zweifel durch seine Bemerkung (Zur Chronol. S. 18) den richtigen Weg zur Beseitigung der hier vorliegenden Schwierigkeit gezeigt, indem er zur Erklärung von 11, 19 und 45 auf die am Laubhüttenfeste 782 gläubig gewordenen Bewohner der Landschaft Judäa hinweist. Wie diese an Laubhütten der Haltung der Jerusalemer und Hierarchen zum

Trotz den Glauben an Jesus als den Messias angenommen und bekannt hatten (8, 31), so pilgerten sie, am Purimfeste nach Jerusalem gekommen, auf die Kunde von dem Tode des Lazarus nach Bethanien hinaus, um der Jesus treu ergebenen Familie in Bethanien ihr Mitleid zum Ausdruck zu bringen (11, 19). Der Heiland hatte diese „Judäer" gleich bei ihrem „Gläubigwerden" auf die Auferweckung des Lazarus vorbereitet, indem er ihnen, ähnlich wie der Martha unmittelbar vor der Auferweckung, zumutete zu glauben, daß, wer an seinem Worte festhalte, niemals sterben werde (8, 51, vgl. mit 11, 26). Nun schien ja freilich eben der Tod des mit Jesus befreundeten Lazarus wenig geeignet, diese Jünger Jesu im weiteren Sinn gewordenen Judäer in dem Glauben an sein Wort (Joh. 8, 51) zu bestärken, vielmehr geeignet, sie wieder zu erschüttern. Eben solche Glaubenserschütterung deutet der Evangelist an, wenn er einigen derselben die Worte in den Mund legt: Konnte der, welcher die Augen des Blinden geöffnet hat, nicht bewirken, daß auch dieser (Lazarus) bewahrt werde vor dem Tode (11, 37)? Man höre doch für immer auf, „die Judäer", welche wirklich aufrichtige Liebe gegen die trauernden Geschwister in Bethanien zeigen und mit der weinenden Maria am Grabe zugleich weinen (11, 31. 33) und beim Anblick des tief erschütterten Jesus in die Worte ausbrechen: „Siehe, wie er ihn liebte" (11, 36) zusammenzuwerfen mit den ungläubigen und feigen Jerusalemiten und gar mit den Jesus hassenden und zum Tod verfolgenden Judäern = Hierarchen; es waren vielmehr Bewohner der Landschaft Judäa, welche seit dem Laubhüttenfeste an Jesus glaubten und nun infolge der Auferweckung des Lazarus am Purimfeste nach dem vorübergehenden Schwanken (11, 37) in ihrem Glauben befestigt wurden (11, 45), ähnlich wie einstmals die ersten Jünger (Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes, Phi-

lippus, Nathanael-Bartholomäus 1, 35—52) durch das Weinwunder zu Kana eine namhafte Stärkung ihres Glaubens erfahren hatten (2, 11; beachte πιστεύειν bei Johannes; vgl. Einleitung 319 u. 338 f.). Wer waren aber die Joh. 11, 46 genannten τινές? Es waren gleichfalls Bewohner der Landschaft Judäa, aber im Unterschied von den vorher Genannten vielmehr Nichtjünger, Ungläubige vom Schlage der Jerusalemiten und Synedristen. Ich halte mit Bebber für ausgemacht, daß die Auferweckung des Lazarus zur Zeit des Purimfestes vorgefallen ist (14. u. 15. Adar). Der Besuch Jerusalems an diesem Feste war nicht obligat und Jesus selbst betrat offenbar die Stadt nicht, sondern zog sich nach Vollbringung des Wunders aus Bethanien weg nach Ephraim. Begreiflich fanden sich aber doch viele Juden, namentlich solche aus der umliegenden Landschaft Judäa bei diesem Feste in Jerusalem ein und der Besuch der Feier im Todesjahre Jesu dürfte ein weit zahlreicherer gewesen sein als sonst, nachdem man in Erfahrung gebracht, daß Jesus im Dezember, am Tempelweihfeste, in Jerusalem anwesend gewesen war, somit sein Erscheinen auch an Purim mit einiger Sicherheit erwartet werden konnte. Wenn neben den vielen gläubigen judäischen Festpilgern auf die Kunde von Jesu Anwesenheit in Bethanien auch einige ungläubige sich daselbst einfanden, so ist das nicht auffallend. Und eben solche ungläubige Festbesucher waren es, welche den Hierarchen in Jerusalem die Kunde von der Auferweckung des Lazarus brachten, worauf diese den Joh. 11, 47—53 berichteten Beschluß faßten. Jene gläubigen Festpilger aus der Landschaft Judäa sind wieder erwähnt 11, 55 f.: es war nahe das Passa der Juden und es gingen viele hinauf nach Jerusalem von der Landschaft (Judäa), damit sie sich reinigten d. h. einer siebentägigen Lustration vor dem Beginn des Osterfestes sich unterzögen (vgl. Bebber, Zur Chro-

nol. S. 154). Diese Anhänger Jesu, bereits am achten Nisan in Jerusalem angekommen, standen im hl. Tempelbezirk in Gruppen umher und unterhielten sich über die Frage, ob wohl Jesus zum Feste kommen werde. Sie waren zu einem guten Teil zur Verneinung der Frage geneigt im Hinblick auf die Stimmung und Gesinnung, Pläne und Maßnahmen der Hierarchen, welche Johannes bei dieser Gelegenheit (11, 57) mit der Bezeichnung *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* einführt.

Οἱ Ἰουδαῖοι in Kapitel 12. Hier nur beiläufig eine Bemerkung. Kürzlich las ich in einer gegen die Bebber'sche Hypothese von der bloß einjährigen Wirksamkeit Jesu gerichteten Arbeit den Satz: wie sehr diese Theorie verfehlt sei, erkenne man nicht am wenigsten aus dem Anfang von Kap. 12 im Vergleich mit dem Ende von Kap. 11; an letzterer Stelle sei von einem Osterfeste die Rede, zu welchem Jesus nicht nach Jerusalem hinaufgereist sei; im Anfang von Kap. 12 und in Kap. 13 sei von einem weiteren Osterfeste die Rede, zu welchem Jesus den Gang nach Jerusalem gemacht habe; gemeint sei da das letzte Osterfest, das Leidenspassa; nehme man dazu das 2, 13 ff. und das 6, 4 genannte Passa, so bringe man 4 Osterfeste während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu heraus. Mir ist das zu viel; auch wenn 6, 4 *τὸ πάσχα* ursprünglich ist, finde ich nur 3 Osterfeste; den Beweis zu liefern, daß 11, 55 wie 12, 1 und 13, 1 das Leidenspassa gemeint sei, halte ich nach der bereits zu 11, 55—57 gemachten Bemerkung und nach dem, was gleich zu 12, 1 ff. folgt, für überflüssig. Es giebt wirklich naive Seelen, welche ganz erfüllt sind mit einer gewissen heiligen Begeisterung und gewaltigem Eifer für „die väterlichen Traditionen", aber ihr Eifer erscheint als ein wenig erleuchteter. Jetzt zu den Judäern in Kap. 12. Der Evangelist erzählt zunächst die Salbung Jesu in Bethanien (im Hause Simons, des Aussätzigen, Matth. 26, 6), welche sechs Tage vor

Ostern geschah. Dort war der Heiland am Freitag den 8. Nisan angekommen. Es erfuhr nun seine Ankunft bezw. seinen Aufenthalt daselbst „eine große Menge von Judäern (12,9). Wie ist dieser Ausdruck zu erklären? „Unter ὄχλος ἐκ τῶν Ἰουδαίων sind Bewohner Jerusalems im Unterschied von den Synedristen zu verstehen; sie waren bisher Jesu ebenfalls feindlich gesinnt (7, 25), aber die Auferweckung des Lazarus hatte sie umgestimmt" (Pölzl zu Johannes 316); eine ganz schiefe und unrichtige Erklärung, wie sich schon aus unserer Ausführung zu Kap. 11 ergiebt. „Τῶν Ἰουδαίων nicht überhaupt von Bewohnern Jerusalems, sondern wie immer (?) von der jüdischen Gegnerschaft zu verstehen" (Meyer — Weiß zu Joh. 479). Diese 2. Auffassung steht entschieden noch hinter der ersten (von Pölzl) zurück. Gewiß darf man nicht an die Hierosolymitaner denken; denn diese hätten ja in den vielen Wochen zwischen dem Purim und dem 8. Nisan längst Gelegenheit gehabt, den auferstandenen Lazarus zu sehen. Die Hierarchen aber sind 12, 10 genannt; auch sie sind deshalb bei der Interpretation von 12, 9 völlig auszuschließen. Die ursprüngliche Lesart ὁ ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων allein hätte vor solchen Mißgriffen bewahren sollen; der Artikel weist auf eine bekannte Volksmenge hin (wie viel auf einen Artikel ankommt!). Genannt wurden aber vom Evangelisten viele, welche von der Landschaft Judäa vor dem Passa nach Jerusalem gepilgert waren (11, 55), und eben diese am Freitag den 8. Nisan in der jüdischen Hauptstadt angekommenen Festpilger sind 12, 9 gemeint. Als diese im Laufe des 8. Nisan behufs 7tägiger Lustration auf dem Tempelplatz sich eingefunden hatten und nun von der mit Jesus über Jericho reisenden Osterkarawane die Kunde vernommen hatten, daß Jesus mit ihr von Jericho heraufgestiegen und in Bethanien eingekehrt sei, zogen sie scharenweise dorthin, um Jesus und den auferweckten Lazarus zu sehen; es

waren dies hauptsächlich „Judäer", welche nicht selbst am Purimfeste Augenzeugen der Auferweckung des Lazarus gewesen waren, vielmehr nur von Landsleuten davon erfahren hatten, wie jene glücklichen Augenzeugen bereits Anhänger Jesu und in der Landschaft Judäa wohnhaft. Als dann der Heiland von Bethanien aufbrach und seinen feierlichen Einzug in Jerusalem hielt, da bildeten sie den ὄχλος, der ihn begleitete (12, 17); hiebei gingen andere zahlreiche Festpilger auf die Kunde von der Annäherung Jesu gegen Jerusalem ihm in der Richtung gegen Bethanien entgegen (12, 12), so daß der Zug von einer ansehnlichen Menge gebildet war. Ein Teil konnte auf Grund der Autopsie (11, 52) die Auferweckung des Lazarus laut bezeugen, andere konnten an dieser Bezeugung sich lebhaft beteiligen auf Grund der Aussagen vieler, daß sie den Lazarus als Toten und im Grabe gesehen und den Auferweckungsruf Jesu gehört hatten. Die Huldigung muß daher eine imposante gewesen sein; daher war der Ärger der „Judäer" = der Hierarchen bezw. der Pharisäer ein gewaltiger (12, 19). Diese samt den Bewohnern Jerusalems im ganzen kamen nicht zum Glauben an Jesus als den vom Himmel gekommenen Messias; trotz all der Zeichen, welche Jesus vor ihren Augen gewirkt hatte, glaubten sie nicht an ihn (12, 37), weshalb der Herr bei seinem Abschied von ihnen (am Dienstag Abend in der Leidenswoche) ihnen ihr Schicksal ankündigte: wer mich verwirft und nicht annimmt meine Worte hat seinen Richter; nach dem Wort, welches ich geredet habe, wird das Gericht an ihm (von mir) einst vorgenommen werden (12, 48). Der Heiland betont da nochmals vor „den Judäern" die hohe Bedeutung seines Wortes und den göttlichen Charakter seiner Offenbarung, um die Schwere der Verantwortung für die Verwerfung seiner Lehre den Verblendeten vor die Seele zu führen.

13, 33 sind unter οἱ Ἰουδαῖοι die Hierarchen als Vertre-

ter des ungläubigen Judentums gemeint, wie 7, 34. In den folgenden Kapiteln 14, 15 und 16 begegnet uns zwar der Ausdruck nicht; aber gleichwohl begegnen uns auch hier „die Judäer" in dem oben genannten Sinne der Sache nach. Wie wir im Vorhergehenden *οἱ ἄρχοντες* als Wechselbegriff dafür gefunden haben, so finden wir wiederholt in den Abschiedsreden Jesu den Begriff *ὁ κόσμος*. Es seien erwähnt die Stellen Joh. 15, 18. 19. 21. Jesus redet da von dem Hasse der Welt, der sich zuerst gegen ihn gerichtet habe, nach seinem Hingang aber sich gegen seine Jünger (die Kirche) richten werde; dieser Haß komme von (verschuldeter) Unkenntnis des Vaters und des Sohnes: wenn ich nicht in die Welt gekommen wäre und meine Lehrthätigkeit entfaltet hätte, würden sie nicht Sünde haben d. h. wenn ich nicht mit den charakteristischen Kennzeichen (Wundern) des Messias und Sohnes Gottes aufgetreten wäre und ihre Bedeutung für meine Gottessohnschaft auseinandergesetzt hätte (in der Rede am Pfingstfeste, Joh. Kap. 5), so würden „die Judäer" = die jüdischen Hierarchen, die Repräsentanten des ungläubigen *κόσμος* (15, 18. 21) (beachte den Übergang in die 3. Person Plur.) wegen ihrer Unkenntnis meines Vaters und meiner Gottessohnschaft entschuldbar sein. Daß dies der Sinn der Worte Jesu ist, erhellt aus der Erklärung 15, 24: wenn ich die Wunderwerke unter ihnen (= in Jerusalem) nicht gethan hätte, wie sie kein anderer (Prophet) gethan hat, dann hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie sowohl gesehen (den Vater und mich Wunderwerke verrichten) als auch gehaßt mich und meinen Vater. Der Heiland stellte schließlich den Haß, womit die Hierarchen ihn verfolgten, als in dem messianischen Leidenspsalm (69, 5) geweissagt dar (vgl. Joh. 2, 19; 19, 28; Mark. 10, 38 Apg. 1, 20) und gab damit zu verstehen, daß er dabei vorzugsweise an seinen in direkter Vorbereitung begriffenen blutigen Kreuzestod dachte und

darin ein weiteres Zeugnis, das prophetisch vorausgesagte Blutzeugnis für seine Gottessohnschaft aufstellen wollte.

Auch in Kap. 16 kommen die Hierarchen als die Repräsentanten der ungläubigen Welt für den sorgfältig Prüfenden zum Vorschein. Der Heiland redet hier wieder von dem Hasse der Welt gegen seine Jünger. Zunächst und in erster Linie meint Jesus auch hier die Hierarchen, die Vertreter des ungläubigen Judentums, indem er sagt: mit dem Synagogenbann werden sie euch belegen (vgl. 9, 22); aber noch mehr: es wird die Stunde kommen, wo jeder, der euch tötet, glaubt, Gott einen Dienst zu erweisen, wie man ihn durch Darbringung eines Opfers leistet; auch dies ist eine Folge ihrer selbstverschuldeten Unkenntnis meines Vaters und meiner Gottessohnschaft (16, 2—3). Betreffs der Erfüllung dieser prophetischen Worte denke man an die Verfolgung der Apostel und der jungen Kirche in den Jahren nach dem Pfingstfeste (Apg. 4 u. 5 u. bes. 8, 1 ff.;) dann an das Jahr 42 (Apg. 12, 1 ff.), 62 (Jos. A. 20, 9, 1). Noch einmal kommt der Heiland an dem denkwürdigen Abend im Abendmahlssaale auf das ungläubige Judentum zu sprechen, da wo er die Wirksamkeit des hl. Geistes in der Welt darlegt (16, 8—11): der hl. Geist wird die Welt überführen von der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gerichte d. h. er wird zeigen, daß es Sünde giebt, durch den Hinweis auf die Thatsache, daß die Juden der großen Mehrheit nach trotz aller Erweise Jesu an seine Messianität und Gottessohnschaft nicht geglaubt haben und glauben; sonach meint der Heiland unter ἁμαρτία (16, 8 u. 9) eben die Sünde des Unglaubens; der hl. Geist zeigt sodann, daß es Gerechtigkeit giebt und wo dieselbe zu suchen sei, er zeigt, daß Jesus Christus der Gerechte κατ' ἐξοχήν ist (I Joh. 3, 7); während die Welt, wieder zunächst die ungläubigen Hierarchen, ihn für einen Sünder, Sabbatschänder und Gotteslästerer erklärte, wird der hl.

Geist d. h. es werden die vom hl. Geist erfüllten Apostel Jesu Schuldlosigkeit, Sündelosigkeit und Gerechtigkeit darthun durch den Hinweis auf die Thatsache, daß Jesus für immer hingeht zum Vater und man ihn auf der Erde nicht mehr sieht, durch den Hinweis auf die Auferstehung und Himmelfahrt, wodurch er als „der Heilige Gottes" erwiesen ward (Apg. 2, 24 ff.). Endlich wird der hl. Geist zeigen: es giebt ein Gericht und diesem ist die ungläubige Welt verfallen; davon wird man sich überzeugen angesichts der Thatsache, daß über den Fürst und Regent der Welt, den Teufel, durch den Kreuzestod Jesu das Verdammungsurteil schon gesprochen ist. Hier hat der Heiland überall zunächst das ungläubige Judentum im Auge; ebenso 16, 20. Jesus sagt seinen Jüngern, daß er nurmehr kurze Zeit bei ihnen sein werde und daß sie nach der bevorstehenden durch seinen Tod eintretenden Trennung ihn sc. am Auferstehungstage wieder sehen werden (16, 19). Dem fügt er dann bei, sie würden während der Zeit der Trennung (zwischen Tod und Auferstehung) um ihn als einen Toten weinen und wehklagen, während „die Welt" triumphieren werde, aber ihr Trauerschmerz werde ebenso schnell vorübergehen wie die Wehen einer Gebärenden und ebenso plötzlich in Freude und zwar in eine unentreißbare, immerwährende Freude verwandelt werden durch sein Wiedersehen am Tage der Auferstehung (16, 20—22 [1]). Hier wird man in dem ὁ κόσμος die Hierarchen und Synedristen, die Vertreter des ungläubigen Judentums, erkennen müssen. Denn sie waren die am Tage des 15. und 16. Nisan 783 Frohlockenden, freilich so, daß ihr Jubel schon am Morgen des 17. Nisan in Schrecken überging.

In den drei Kapiteln 18, 19 u. 20 kommt der Begriff οἱ Ἰουδαῖοι gleichfalls vor und zwar zunächst 18, 20 in dem Sinne: die Juden überhaupt als Nation: ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ

1) Vgl. Bebber, Zur Chronol. S. 183.

ἱερῷ, ἵπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται. Dahin gehört auch 18, 35 und 19, 19 und 20. Hiegegen bezeichnet es 18, 12 und 14; 18, 31. 36; 19, 7. 12. 31. 38; 20, 19 das unter Führung der Hohenprieſter und Phariſäer und Schriftgelehrten gegen Jeſus ſtehende Judäertum in Jeruſalem, jene, welche Jeſum ergreifen, anklagen, zu Tode bringen und gegen die Anhänger Jeſu Feindſeligkeit üben (20, 19). Auch 18, 28 ſind οἱ Ἰουδαῖοι und οἱ ἄρχοντες die Synedriſten und ihr Anhang, wenngleich nicht formell, ſo doch thatſächlich Subjekt: dieſe führen Jeſum nach dem Palaſt des Pilatus (vgl. Luk. 22, 4 und 23, 1—2; Matth. 27, 1—2; Mark. 15, 1); das unmittelbare „Führen“ beſorgen eben die ὑπηρέται; durch letztere ließen die Synedriſten auch dem Pilatus in den Palaſt hineinſagen, er möge zu ihnen herauskommen; ſie ſelbſt wollten ſein Haus nicht betreten, weil ſie durch das Betreten, da es geſäuertes Brot enthielt, eine levitiſche Verunreinigung ſich zuziehen und dadurch am „Eſſen des Oſterfeſtes“ d. h. der am Oſterfeſt üblichen Opfermahle gehindert würden.

Damit bin ich am Ende der Unterſuchung angekommen. Es dürften die gebotenen Ausführungen mit Gründen nicht zu bekämpfen ſein. Dieſelben liefern m. E. nicht bloß einen kleinen Beitrag zum beſſeren Verſtändnis des Johannesevangeliums, ſondern auch zur Löſung der Echtheitsfrage. Es wurde ein großartiges Ineinandergreifen der einzelnen Abſchnitte des Evangeliums konſtatiert. 2, 23—25 enthält hochwichtige Fingerzeige für die Auffaſſung von Kap. 6, der Schluß von Kap. 5 wirft gleichfalls gewiſſe Schatten hinüber auf Kap. 6; die in 8, 30—32. 51 gewobenen Fäden werden in Kap. 11 wieder aufgenommen u. ſ. w. In der That, Plan und Bau des Evangeliums verdient unſere höchſte Bewunderung. Die Frage nach der Echtheit erhält aus unſerer Unterſuchung einige Förderung. An ſich iſt ja die konſtatierte Thatſache, daß im 4.

Evangelium der Begriff οἱ Ἰουδαῖοι wie andere ähnliche Ausdrücke, namentlich οἱ μαθηταί, in verschiedenem Sinne gebraucht wird und zwar dann und wann in unmittelbarer Abfolge ohne jede bemerkbare Note, befremdlich; denn es ist dadurch an die Aufmerksamkeit und Urteilskraft der Leser wirklich eine sehr hohe Anforderung gestellt und die Geschichte der Erklärung des Johannesevangeliums weist in der gemeinten Richtung nur zu deutlich sehr starke Verstöße, Mißgriffe und Mißverständnisse auf. Es unterliegt keinem Zweifel: wenn der Verfasser unseres Evangeliums an die Leser in vielen aufeinanderfolgenden Jahrhunderten gedacht hätte, dann würde er solches Verfahren im Gebrauch des Begriffs nicht eingehalten haben. Dieses Verfahren erklärt sich lediglich aus der Situation, in welcher sich Johannes zur Zeit der Komposition der Evangelienschrift befunden hat: die Bischöfe der Kirchen des Sprengels von Kleinasien baten um Abfassung einer weiteren Evangelienschrift für die Christen eben dieses Sprengels; voran stand hiebei natürlich die Metropolitankirche von Ephesus selbst. Die Gläubigen kannten die mündliche Predigt des Johannes und waren mit dem Inhalt der heil. Geschichte auf Grund eben der mündlichen Darstellung des Apostels bis ins einzelne vertraut; es handelte sich für den Evangelisten nicht um neue Belehrung und Einführung, sondern um Erinnerung; die Leser des Evangeliums sollten durch das darin Gebotene in den Stand gesetzt werden, auch nach dem Hingang des Johannes die Verteidigung der Wahrheit gegen Irrtum und Lüge zu führen. Wer über die Abfassungsverhältnisse des 4. Evangeliums anders denkt, wird die bezeichnete Eigentümlichkeit desselben niemals auf plausible Weise zu erklären wissen. Ich stehe daher nicht an, zum Schlusse auszusprechen, daß eben diese Eigentümlichkeit ein laut redendes Zeugnis für die Echtheit des Johannesevangeliums ist.

3.

Zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen und den verwandten Schriften.

Von Prof. Dr. Funk.

Das erste Heft der im J. 1901 begründeten Zeitschrift Oriens christianus bringt S. 98—137 aus der Feder von A. Baumstark eine Untersuchung über die nichtgriechischen Parallelteꝛte zu AKVIII. Zunächst werden die pseudoklementinischen Sammelwerke des Orients, in denen sich solche Texte bergen, durchmustert und dann diese selbst erörtert, zuerst die umfangreicheren, die ein Gegenstück zu dem gesamten Inhalt des Buches bilden, dann die Parallelschriften zur zweiten Hälfte desselben oder zu AKVIII, 27—46. Die Untersuchung ist sehr dankenswert. Für mich hat sie einen besonderen Wert, nicht bloß, weil die meisten Schriftstücke, die zur Erörterung kommen, mich bereits wiederholt beschäftigten, sondern noch mehr mit Rücksicht auf die Ausgabe der AK, die ich in Angriff genommen habe. Man wird es daher begreiflich finden, wenn ich ihr alsbald einige Zeilen widme. Habe ich der wertvollen Arbeit auch nichts Erhebliches beizufügen, so ist doch vielleicht in einigen untergeordneten Punkten eine Ergänzung und nähere Bestimmung möglich.

Die größere Bedeutung kommt dem Abschnitt über die Parallelteꝛte zu AKVIII in seinem ganzen Umfang zu. Es werden unter diesen zwei Gruppen unterschieden, Texte, deren geschichtliches Verhältnis zu AKVIII Gegenstand höchst abweichender Beurteilung sein kann und thatsächlich ist, und solche, die sichtlich auf AKVIII in der vorliegenden oder einer nur

in Unwesentlichem abweichenden Rezension beruhen. Die Einteilung ist mehr subjektiv als objektiv, indem sie sich weniger auf die Schriften als auf das verschiedene Urteil über sie stützt. Sie wird auch nicht ganz streng durchgeführt; in der zweiten Gruppe erscheint wenigstens auch der griechische Paralleltext zu AKVIII, AKVIII^{b}, wie ich ihn bezeichnet habe, über dessen Stellung doch, wie die Kontroverse zwischen Achelis und mir zeigt, eine erhebliche Differenz besteht, eine Differenz, sicher vorerst noch bedeutender, als die das Testament u. H. betreffende. Doch hebt sich diese Anomalie wieder insofern, als es sich zunächst nur um nichtgriechische Texte handelt. Im übrigen fallen die zwei Gruppen wirklich auch sachlich auseinander. Die Schriften der zweiten Klasse berühren sich nur mit AKVIII, während die der ersten Klasse mit einem Teil dieser Schrift anderweitige Stoffe verbinden. Die Scheidung ist insofern thatsächlich richtig. Ich wende mich zuerst der zweiten Gruppe zu.

1. Für die bezüglichen Schriften werden drei griechische Grundlagen gefunden: a) ein spätestens in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts in Syrien umlaufender Text, erhalten in dem syrischen Oktateuch IV—VII, aus dessen zwei ersten Büchern wir jüngst das Testament unseres Herrn erhielten; b) ein in Aegypten heimischer Text, erhalten in koptischer und äthiopischer Version sowie in der arabischen Uebersetzung, die in den „71 Kanones der Apostel" vorliegt; c) ein dritter Text, vermittelt durch den arabischen Oktateuch IV—VII, von dem die Beschreibung der theologischen Encyklopädie des Abu-l-Barakat durch Riedel (Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien 1900 S. 66- 74) nähere Kenntnis giebt. Diesen drei nur durch Uebersetzungen bekannten Texten wird als vierter derjenige an die Seite gestellt, der (auszüglich) noch griechisch auf uns kam, AKVIII^{b}, und demgemäß werden

vier unmittelbare Abkömmlinge von AKVIII angenommen.

AKVIII^{b} ſtimmt durchgängig faſt wörtlich mit AKVIII überein; nur einige wenige Stellen lauten verſchieden, wie ich in meiner Schrift über das Teſtament u. H. 1901 S. 180 bis 204 näher ausgeführt habe[1]). In gleicher Weiſe geben der Kopte und Aethiope und die 71 arabiſchen Kanones AKVIII faſt unverändert wieder (vgl. die Tabelle bei Baumſtark S. 123). Dagegen hat der durch den ſyriſchen Oktateuch repräſentierte Text die Eigentümlichkeit, daß von der Diataxe des Apoſtels Paulus AKVIII, 32 zunächſt oder an der von AKVIII beobachteten Stelle nur der letzte und kleinere Teil oder die Verordnung über das Morgengebet gegeben, der erſte und größere Teil aber, die Verordnung über die Prüfung der Proſelyten, erſt ſpäter, nach AKVIII, 46, gebracht wird (S. 121). Ebenſo verhält es ſich mit dem Text des arabiſchen Oktateuchs (S. 125). Ein Unterſchied beſteht nur darin, daß der Araber aus dem Proſelytenkapitel ſein 7. Buch macht, während der Syrer dasſelbe noch zu ſeinem 6. Buch zieht und im 7. Buch unter dem Titel: „Verordnungen der Apoſtel über den myſtiſchen Dienſt", liturgiſche Stücke nachträgt: „Ueber Waſſer und Oel" = AKVIII, 29 und „Ueber das Opfer", urſprünglich wohl AKVIII 6 bis 15, wovon aber die römiſche, Baumſtark zu Gebot ſtehende Hſ. nur den erſten Teil oder die Katechumenenmeſſe in ſtark lückenhafter Geſtalt bewahrt. Daß der Proſelytenabſchnitt hier verſchiedenen Büchern zugewieſen wird, hat wohl nichts zu bedeuten. Der Araber lauſchte die Abteilung des Stoffes in

1) In AKVIII, 1 ſind mir bei jener Arbeit, da die Einzeichnung in mein Handexemplar weniger deutlich hervortrat, zwei Differenzen entgangen. Ich trage ſie hier nach. Zwei Zeilen nach der von mir in erſter Linie angeführten Stelle hat AKVIII: *πιστεῦσαι θεῷ πατρὶ διὰ Χριστοῦ*, AKVIII^{b}: *πιστεῦσαι θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ*. Nach weiteren 14 Linien hat AKVIII: *διάφορα γάρ ἐστι τὰ τοῦ θεοῦ χαρίσματα παρ' αὐτοῦ διὰ Χριστοῦ διδόμενα*, AKVIII^{b} fügt nach *Χριστοῦ* bei *καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*.

Bücher, wie Baumstark richtig bemerkt (S. 125), allem nach dem Syrer ab, ohne ihm jedoch völlig zu folgen. Wichtiger ist, daß AKVIII, 32 bei beiden geteilt ist und die Teile im übrigen die gleiche Stelle einnehmen. Diese Eigentümlichkeit entnahm der Araber wahrscheinlich nicht erst dem Syrer; er fand sie vielmehr wie dieser schon in seiner Vorlage; es ergiebt sich dies daraus, daß er im 5. Buch sich strenger an die Gedankenfolge von AKVIII hält und in ihm sofort auch die liturgischen Stücke giebt, die der Syrer, wie wir gesehen, im 7. Buch nachträgt, und daß er das Proselytenkapitel, wenn er es auch wie der Syrer nach AKVIII, 46 bringt, doch nicht in dasselbe Buch stellt wie dieser. Baumstark kommt selbst zu jenem Schluß (S. 125 f.). Wenn aber die Vorlagen des Syrers und des Arabers in diesem charakteristischen Punkt übereinstimmen, dann sind sie einerseits wohl identisch; andrerseits begründen sie eine wenn auch nicht weit von der Quelle sich entfernende neue Form von AKVIII, und es dürfte der Sache mehr entsprechen, in dem Stemma (S. 126) diese Rezension als eine Abart von AKVIII zu setzen und auf sie als gemeinsamen Ausgangspunkt die Texte des syrischen und des arabischen Oktateuchs zurückzuführen. Das Verhältnis würde so deutlicher zum Ausdruck kommen.

Ein Charakteristikum von AKVIII^{b} bildet die Erwähnung Hippolyts als Redaktor oder Uebermittler der Diataxe über die Weihen. Der Name steht wenigstens in dem überlieferten Text, und wenn das Schriftstück im Laufe der Zeit auch eine starke Umgestaltung, bezw. Verkürzung erfuhr, so gilt er, so viel ich sehe, doch allgemein als ursprünglich. Die Eigentümlichkeit fällt bei unserer Aufgabe ebenfalls ins Gewicht, und da, wie aus Riedel S. 72 zu ersehen ist, der arabische Oktateuch sie gleichfalls bietet, so werden wir zu dem Schluß gedrängt, daß jener arabische Text auf AKVIII^{b} zurückgeht, nicht

auf AKVIII, wo Hippolyt keine Stelle hat. Ob der Schluß wirklich richtig iſt, wird eine weitere Prüfung des Arabers zeigen. Vielleicht finden Baumſtark und Riedel Gelegenheit, in den ihnen zugänglichen Handſchriften nachzuſehen, ob der arabiſche Oktateuch auch die weiteren Eigentümlichkeiten von AKVIII^{b} teilt. Iſt dies der Fall, dann iſt das Verhältnis klar. Steht aber der Araber an den fraglichen Stellen umgekehrt zu AKVIII, ſo erheben ſich neue Probleme. Daran wird zwar nicht zu zweifeln ſein, daß der Araber Hippolyt nicht ſeinerſeits einſtellte, ſondern den Namen AKVIII^{b} entnahm. Das zeigt die große Uebereinſtimmung ſeiner Worte: „Die Verordnung der Apoſtel über die Handauflegung durch Hippolytus“, mit dieſer Schrift: *Διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου.* Es fragt ſich aber, ob die weiteren Differenzen zwiſchen AKVIII und AKVIII^{b}, oder wenigſtens ein Teil derſelben, dieſer Schrift urſprünglich eigen ſind, oder ob ſie nicht erſt im Laufe ihrer Überlieferung in ſie kamen. Und für letzteres ſcheint ein weiterer Punkt zu ſprechen.

Wie wir durch Baumſtark S. 133 erfahren, führt ſich auch ein ſyriſcher Paralleltext zu AKVIII, 27—46 auf Hippolyt zurück, indem er die Überſchrift hat: „Verordnungen der (ſeligen) Apoſtel durch Hippolytus“. Die Aufſchrift ſteht hier zwar nicht, wie ſonſt, bei dem Anfange der Diataxe über die Weihen, ſondern bei einem ſpäteren Abſchnitt, bei der Verordnung über die Zahl der Biſchöfe, die bei einer Biſchofsweihe zugegen ſein ſollen. Die verſchiedene Stellung hat aber wohl nichts zu bedeuten. Der fragliche ſyriſche Text iſt ohne Zweifel nur Teil eines größeren Stückes, von AKVIII in ſeinem ganzen Umfang; er war alſo urſprünglich mit der Diataxe über die Weihen verbunden; er iſt näherhin nur ein Teil des Ganzen, das im ſyriſchen Oktateuch vorliegt, und

wir dürfen dieſes um ſo eher annehmen, als er völlig mit dem entſprechenden Teil des Oktateuchs, d. i. dem 6. Buch, zuſammenfällt, insbeſondere auch die charakteriſtiſche Teilung von AKVIII, 32 hat. Daher legt ſich die Vermutung nahe, daß für den fraglichen kürzeren Text die Überſchrift aus dem längeren oder ganzen Text übernommen wurde und daß auch der ſyriſche Oktateuch auf die griechiſche Grundlage zurückgeht, die Hippolyt eine Stelle einräumt, auf AKVIII^{b}, daß aber dieſer Name von dem Redaktor des Oktateuchs bei ſeinem Beſtreben, den klementiniſchen Oktateuch nachzubilden und alles durch die Hand des Klemens gehen zu laſſen, ausgelaſſen wurde.

Auf der andern Seite erfahren wir durch Baumſtark, daß der Syrer, wenn er mit AKVIII^{b} auch im allgemeinen die Neigung zu dogmatiſchen Korrekturen teile, an den von mir (Das Teſtament unſ. H. S. 180 ff.) hervorgehobenen Stellen einen Text verrate, der völlig mit AKVIII übereingeſtimmt zu haben ſcheine (S. 122), daß er auch in dem Lektorkapitel ſich zu dieſer Schrift ſtelle (S. 120). Des weiteren wird allerdings bemerkt, daß er, abgeſehen vom Lektorkapitel, in der Zuweiſung der Vorſchriften an beſtimmte Apoſtel mit AKVIII^{b} übereinſtimme. Eine Differenz aber, wie ſie hier vorausgeſetzt wird, findet zwiſchen den beiden Schriftſtücken nicht ſtatt. AKVIII^{b} hat bei den Weihen im ganzen überall dieſelben Apoſtel wie AKVIII; bloß das Lektorkapitel bildet eine Ausnahme, indem dieſe Schrift wie ſonſt ſo auch hier einen Apoſtel nennt, während die andere bei der Umgeſtaltung und ſtarken Verkürzung des Kapitels ihn wegläßt; und wenn der Syrer, wie Baumſtark bemerkt, hier zu AKVIII ſteht, ſo ſtimmt er in der fraglichen Richtung mit der Schrift eigentlich ganz überein. Demgemäß würde folgen, wenn anders der Syrer auf den Hippolyttext zurückgeht, daß wenigſtens die für uns erkennbaren Eigentümlichkeiten dieſes Textes, von der

Nennung Hippolyts an dem bekannten Ort natürlich abgeſehen, nicht urſprünglich ſind, ſondern mehr oder weniger erſt in der Überlieferung von AKVIII^{b} ſich bildeten. Die Folgerung wäre von einſchneidender Bedeutung. Bevor ſie aber wirklich gezogen wird, bedarf es noch weiterer Aufklärung über den Syrer. Bei deſſen Wichtigkeit wäre es überhaupt wünſchenswert, daß er, wenn nicht in Überſetzung, ſo doch durch Mitteilung der erheblicheren Varianten an die Öffentlichkeit käme.

2. Die Schriften der erſten Gruppe ſind das Teſtament unſeres Herrn, die Kanones Hippolyts und die ſog. Ägyptiſche Kirchenordnung.

Auf das Teſtament geht Baumſtark jetzt nicht näher ein, da er über die Schrift unter dem obwaltenden Geſichtspunkte ſchon in der Römiſchen Quartalſchrift 1900 S. 1—45, über ihre arabiſchen Texte noch beſonders ebd. S. 291—300 handelte und den dortigen Ausführungen nichts beizufügen hat. Ich habe meinerſeits von meinen Ausführungen einſtweilen nichts Erhebliches zurückzunehmen, kann ſie aber durch einige Bemerkungen ergänzen. Der Theoſoph vom Ende des 5. Jahrhunderts, den ich in meiner Monographie über die Schrift S. 18—20 als deren erſten Zeugen anführte, hat, wie Weyman im Hiſtoriſchen Jahrbuch 1900 S. 837 hervorhob, nach der Ausführung von Brinkmann im Rheiniſchen Muſeum 1896 S. 273—280 den Namen Ariſtokreitos, iſt aber im übrigen nicht näher bekannt. Die Apokalypſe, die am Anfang des Teſtamentes ſteht, wurde inzwiſchen im Journal of Theological Studies II, 401—416 durch Arendzen aus Cod. Add. 2918 (v. J. 1218) der Univerſitätsbibliothek von Cambridge herausgegeben. Der neue Text repräſentiert nach dem Herausgeber eine andere und wahrſcheinlich ſpätere Überſetzung als der bisher bekannte, ſtimmt aber im weſentlichen mit dieſem völlig überein, übertrifft ihn da und dort an Wert

und bringt insbesondere einen Satzteil, der in dem früheren Text fehlt. Nach hiantes aurum I, 4 (Rahmani p. 7) bietet er nämlich: reges tunc regnabunt in Oriente ingloriosi, curam non habentes, non adulti, pueri, amantes aurum. Es liegt also ein Homöoteleuton vor; die Stelle steht auch in Codd. syr. Paris. 206 u. 207, aus denen F. Nau im Journal asiatique 1901 (Numéro de Mars-Avril) das Stück ebenfalls herausgab, und bei diesem Sachverhalt unterliegt ihre Echtheit keinem Zweifel. Sie ist für die Beurteilung der Schrift nicht ohne Bedeutung. Der rex alienigena in Occidente, der ein paar Zeilen später (c. 5) geschildert wird, wird durch sie in ein schärferes Licht gerückt; er erscheint deutlicher als einer der großen germanischen Könige im 5. Jahrhundert. Arendzen erblickt in ihm den Westgoten Alarich, kommt somit auf dieselbe Deutung, die ich (S. 85) schon vortrug, bevor jener Text bekannt war, Nau findet in ihm den Kaiser Konstantius, der aber bei der scharfen Scheidung zwischen Orient und Occident nicht wohl in Betracht kommen kann, da seine Herrschaft ebenso über den einen wie über den anderen sich erstreckte.

Der neue Text, den wir von der Apokalypse erhielten, scheint auch für die Frage nach der Entstehung des syrischen Oktateuches von Bedeutung zu sein. Nach Arendzen und Nau enthält er eine andere syrische Übersetzung als der bisher bekannte. Andererseits trägt das von ihnen aufgefundene Bruchstück in allen drei Handschriften die Überschrift: Aus dem Buch des Klemens über das Ende. Der Name des Klemens steht allem nach mit der Bildung des Oktateuches in Verbindung, und wenn er nun in zwei verschiedenen Übersetzungen einer griechischen Schrift erscheint, so werden wir zu dem Schluß gedrängt, daß ihn schon die griechische Vorlage enthielt, der Oktateuch also auf griechischem Boden entstand, wie Rah-

mani und Harnack annahmen, während ich mit Baumstark nach dem früheren Stand der Sache mich für syrischen Ursprung entschied (S. 24—26).

Wie auf das Testament so geht Baumstark auch auf die Kanones Hippolyts nicht näher ein. Er beschränkt sich auf die Bemerkung, daß die Schrift ausschließlich bei den Monophysiten in arabischem, auf einer koptischen Vorlage beruhendem Texte begegnet, und führt die Sammelwerke und die Handschriften an, durch die sie überliefert wird (S. 117). Dabei wird jedoch übersehen, daß es auch eine äthiopische Übersetzung giebt, erhalten in der Bodleiana (vgl. Hist. Jahrb. 1895 S. 483 Anm. 3). Nur giebt er, indem er weiter gelegentlich von dem angeblichen Hippolytus spricht, zu verstehen, daß er die Echtheit der Schrift oder ihre Abfassung durch den Kirchenlehrer Hippolyt nicht annimmt. Ein noch weiter gehendes Urteil wird später zu erwähnen sein.

Ich benütze die Gelegenheit, um einen Irrtum zu berichtigen, der mir in meiner Ausführung über die Schrift (Hist. Jahrbuch 1895 S. 482; Das Testament S. 246 f.) begegnete, da ich die arabische Sprache nicht kenne und die bisherigen Übersetzer darüber nicht den erforderlichen Aufschluß gaben. Die arabischen Worte, die mit princeps episcoporum wiedergegeben zu werden pflegen, schienen mir im zeitlichen Sinn zu nehmen und die Kanones demgemäß so zu verstehen zu sein, als bezeichneten sie Hippolyt als ersten Bischof von Rom. Wie Baumstark in der Römischen Quartalschrift 1901 S. 76 bemerkt, sind die bezüglichen Worte im Arabischen das ständige Äquivalent für ἀρχιεπίσκοπος. Die Schrift enthält somit den chronologischen Fehler nicht, den ich glaubte ihr zuschreiben zu sollen. Mein Urteil über sie wird aber durch den Punkt nicht weiter berührt.

Die sog. Ägyptische Kirchenordnung = KO hatte

im Orient ebenfalls nur eine beschränkte Verbreitung. Vielleicht fand sie auch in Syrien Eingang; sicher bekannt ist sie, wie die Kanones Hippolyts, nach Baumstark nur in den monophysitischen Kirchen Ägyptens und Abessiniens, hat sich aber nicht bloß arabisch und äthiopisch, sondern auch koptisch erhalten. Auf der anderen Seite kam sie, wie die durch Hauler veröffentlichten lateinischen Fragmente zeigen, auch in das Abendland. Es liegen von ihr somit vier, bezw. fünf Texte vor, da die arabischen Versionen im Oktateuch und in den 71 Kanones der Apostel sehr erheblich von einander abweichen. Baumstark untersucht sie auf ihr Verhältnis, und in erste Linie stellt er mit Recht die lateinische Übersetzung, deren Fragmente er geradezu als Bruchstücke der Urgestalt der Schrift bezeichnet. Mit ihrer griechischen Grundlage sei sehr nahe verwandt, wo nicht identisch, die des arabischen Oktateuchs, für den als unmittelbare Vorlage, als Mittelglied zwischen dem griechischen und arabischen Text, eine koptische oder eine syrische Übersetzung anzunehmen sei. Ein weiterer Texttypus, vielleicht noch auf griechischem Boden entstanden und bemerkbar durch Ausschaltung liturgischer Stücke, liege in dem Kopten und durch Vermittlung einer abweichenden koptischen Rezension in den 71 arabischen Kanones vor. Einen Mischtext zwischen jenen beiden Gruppen repräsentiere der Äthiope, der im allgemeinen zweifellos von den 71 Kanones abhängig sei, während seine liturgischen Stücke in der Vorlage des äthiopischen Übersetzers aus einem dem des Oktateuchs vorangehenden arabischen Text nachgetragen worden sein müssen.

Die Ursprungsfrage wird nicht erörtert. Ihre endgültige Entscheidung soll erst nach Veröffentlichung der beiden arabischen Texte und der äthiopischen Version möglich sein. Man wird die Zurückhaltung zu würdigen wissen. Die Schrift liegt noch mehrfach im Dunkeln, und es wäre sehr gut, wenn na-

mentlich die beiden arabiſchen Texte bald ans Licht treten würden. Indeſſen ſcheint mir die Schrift doch bereits ſo weit bekannt zu ſein, daß ein Urteil nicht ganz als unmöglich gelten kann, und ein vorläufiges Urteil dürfte ſogar wünſchenswert ſein, da es, wenn entſprechend begründet, der weiteren Forſchung zu gut kommen wird, und da, wenn die Entſcheidung bis zur Publikation aller jener Texte vertagt wird, ſie vorausſichtlich auf ſehr lange Zeit hinausgeſchoben werden muß. Die Möglichkeit eines Irrtums darf uns von dem Verſuch ſchwerlich abhalten, und ebenſo wenig der Umſtand, daß das Urteil bisher verſchieden ausfiel. Ähnlich gehen ja auch die Anſchauungen über die verwandten Schriften auseinander, und wer weiß, ob das zu erwartende weitere Material eine ſolche Klärung bringt, daß nach der einen oder anderen Seite ein wirklich zwingender Beweis zu führen iſt? Ich kann darüber einen Zweifel nicht unterdrücken. Um ſo mehr darf man ein Urteil ſchon jetzt wagen. Soweit ich einſtweilen zu ſehen vermag und Achelis mit mir annimmt, ſo ſehr er im übrigen von meiner Auffaſſung ſich entfernt, fragt es ſich eben, ob KO ein Vorläufer oder ein Abkömmling von AKVIII, bezw. AKVIII^{b} iſt, und die Löſung dieſer Frage iſt im allgemeinen zugleich entſcheidend für die Stellung der weiteren Parallelſchriften, indem ſie bei ihrem engeren Anſchluß an KO mit ihr AKVIII ebenfalls entweder voranzuſtellen oder nachzuſtellen ſind.

Baumſtark bezeichnet dieſe Auffaſſung als unbewieſene Annahme eines rein mechaniſchen Abhängigkeitsverhältniſſes, und fordert ihr gegenüber eine völlig getrennte Unterſuchung der einzelnen Schichten der Schriften wie ihrer abweichenden Rezenſionen (Röm. Qu. 1901 S. 74). Ich verſchließe mich gegen dieſe Forſchung keineswegs, und ich werde mich freuen, wenn wir Beweiſe von ihr erhalten, da ſie unſere Kenntnis ſicher in mancher Hinſicht fördern und bereichern wird. Auf der

anderen Seite glaube ich aber annehmen zu dürfen, daß das vorliegende Textesmaterial bereits hinreichend ist, um das Verhältnis der Schriften im allgemeinen und insbesondere nach der formalen Seite hin zu bestimmen, und es herrscht in letzterer Beziehung zwischen mir und Achelis bekanntlich Übereinstimmung. Unser formaler Kanon schwebt auch keineswegs bloß in der Luft. Der synoptische Abdruck, den Achelis von den Kanones Hippolyts, von KO und AKVIII veranstaltete, die synoptischen Tabellen, die ich von zwei Schriftenpaaren gab (Die Apost. Konstitutionen 1891 S. 267; das Testament S. 90, 214), und die zahlreichen größeren und kleineren Abschnitte, die ich in Parallele stellte, dürften doch zur Genüge darthun, daß die Schriften in engster Verwandtschaft und in formaler Beziehung in dem Zusammenhang stehen, in den sie gestellt wurden. Der Beweis dafür ist, wenn auch vielleicht weniger mit Worten als durch jene Darstellungen, m. E. hinlänglich erbracht, und unser formaler Kanon scheint mir so begründet zu sein und so fest zu stehen, daß er durch die weitergehende Forschung wohl zu ergänzen sein wird, indem zwischen einigen Schriften vielleicht noch Mittelglieder nachgewiesen werden, im wesentlichen aber sich behaupten dürfte.

Wenn Baumstark über den Ursprung von KO, bezw. über ihr Verhältnis zu AKVIII sich nicht ausspricht, so äußert er sich doch mehr oder weniger bestimmt über das Verhältnis der Schrift zu ihren nächsten oder vollständigen Parallelen. Daß ihm das Testament nicht als Quelle von KO gilt, wie Rahmani, ergiebt sich schon aus seiner Anschauung über die Zeit der Schrift. Bezüglich der Kanones Hippolyts bemerkt er, daß sie nicht als Ausgangspunkt des ganzen Cyklus zu betrachten seien (Röm. Qu. 1901 S. 74), und wenn sie dies nicht sind, können sie auch nicht Quelle von KO sein, wie Achelis annimmt. Welche Bedeutung diese Thesen, näherhin

die zweite, im Verhältnis zur ganzen Kontroverse haben, liegt auf der Hand; es wird die Hauptthese von Achelis und mit ihr das Fundament seiner Theorie abgelehnt. Über einen wichtigen Punkt wird in der Hauptsache meine Auffassung angenommen, und m. E. dürfte dieser Schritt noch zu einem weiteren führen. Indessen will ich diesen Gedanken jetzt nicht weiter verfolgen, sondern auch meinerseits abwarten, bis die oben erwähnten Texte an die Öffentlichkeit treten.

Giebt Baumstark die Theorie von Achelis preis, indem er nur noch mit dem Urteil über das Verhältnis von AKVIII und KO zurückhält, so trat dagegen P. Drews jüngst für sie in der Hauptsache ein, als er in der Deutschen Litteraturzeitung 1901 Nro. 17 S. 1029—33 meine Schrift über das Testament u. H. und die verwandten Schriften (1901) zur Anzeige brachte, indem er sie zwar im einzelnen als nicht wenig reformbedürftig anerkennt, im wesentlichen aber für so zweifellos richtig hält, daß er meiner Auffassung, abgesehen von dem Nachweis der Abhängigkeit des Testamentes von KO, der auf allen Seiten Zustimmung finden werde, die Prognose stellt, sie werde schwerlich eines reicheren Beifalles sich erfreuen, als bisher. Nun, die Zeit wird darüber eine Entscheidung bringen. Einstweilen bin ich durchaus mit der Aufnahme zufrieden, die meiner Beweisführung bisher zu teil geworden ist, und wenn in Zukunft nicht bessere Argumente gegen sie vorgebracht werden, als bisher, dann werde ich mich auch in das in Aussicht gestellte Schicksal zu finden wissen, ohne deshalb genötigt zu sein, an mir irre zu werden. Auch die Kritik von Drews giebt mir dazu noch keinen Anlaß. Er beschäftigt sich hauptsächlich nur mit den disciplinären Punkten, die zwar nicht so ganz bedeutungslos sind, wie er behauptet, auf die ich aber auch selbst kein entscheidendes Gewicht lege und zu deren Erörterung ich vornehmlich durch Achelis gedrängt worden bin;

aber auf die formalen Gründe, mit denen ich in KO gegenüber AKVIII (vgl. meine Schrift S. 140—178) und in den Kanones Hippolyts gegenüber KO (S. 236—255) eine Entwicklung nach vorwärts nachwies, geht er bei jener Schrift nur höchſt dürftig, bei dieſer im Grunde gar nicht ein. Daß die Theſe von der Echtheit der Kanones Hippolyts oder ihrer Priorität gegenüber KO ſofort mit der exorbitanten Kritik fällt, die an der Schrift geübt wurde, ſcheint er bei ſeiner Voreingenommenheit für die Theorie von Achelis gar nicht zu ahnen, da er meine bezügliche Ausführung (S. 214—236) mit keinem Worte berührt. Was endlich den Vorwurf anlangt, den er mir macht, daß ich meine Theſe in oft gereiztem Tone gegen den Gegner verteidige, ſo wird ein Unbefangener in dieſer Beziehung anders urteilen. Allerdings führte ich bisweilen eine etwas ſtarke Sprache; wenn man aber die ſtarken Fehler in Betracht zieht, um deren Widerlegung es ſich je an den betreffenden Stellen handelt, und noch weiter den Ton berückſichtigt, in dem gerade jene handgreiflichen Fehler von meinem Gegner als erdrückende Argumente zuvor gegen mich ins Feld geführt worden waren, wird man meine Haltung mindeſtens als wohl begreiflich finden.

4.

Das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia.

Von Prof. Kellner in Bonn.

Die hl. Cäcilia gehört zu den gefeiertesten und berühmtesten Martyrern des Altertums. Zwar ist in der altkirchlichen Literatur von ihr kaum die Rede, aber im 9. Jahrhundert seit der Erhebung ihrer Gebeine durch Paschalis I verbreitete sich ihr Ruhm überallhin und wurden ihr an vielen Orten, namentlich auch in Deutschland, Kirchen geweiht; im 16. Jahrhundert wurde sie und ihre Geschichte ein beliebtes Motiv für die bildenden Künste und heutzutage ist ihr Name als der Patronin der Kirchenmusik in aller Munde. Darum möge es gestattet sein, nach so vielen vorangegangenen Untersuchungen über ihre Lebenszeit nochmals eine solche anzustellen.

Zum alleinigen Ausgangspunkt für ihre Untersuchungen haben die bisherigen Forscher jene Mitteilung der Passionsgeschichte genommen, wonach Cäcilia Zeitgenossin des Papstes Urban I gewesen sei. Damit vertrug sich aber nicht die weitere Meldung, daß gleichzeitig mehrere Kaiser regiert hätten; denn Urban I lebte unter Alexander Severus, der keinen Mitregenten hatte. Je nachdem man nun den einen oder den andern Umstand für wichtiger und glaubwürdiger hielt, setzte man die Zeit ihres Martyriums früher oder später an. Die Einen entschieden sich mit Preisgebung des zweiten Moments für die Zeit Urban's I weil die Meldung der Passion gar zu bestimmt lautet, die Andern hielten diese bestimmte Zeitangabe doch für unzuverlässig, verlegten sich auf's Erraten und suchten sich eine Zeit aus, wo wenigstens zwei Kaiser am Ruder waren, wenn sie nicht die Unvereinbarkeit der beiden Angaben zum Anlaß nahmen, das Faktum selbst zu bezweifeln, wie K. J. Neumann u. A.

So sind denn im Laufe der Zeit ziemlich weit aus einander gehende Datierungen vorgeschlagen worden. In der ersten Periode der modernen Geschichtschreibung hielt man am Pontifikat Urbans I fest und Baronius setzte das Martyrium der hl. Cäcilia in's J. 232. Tillemont, der daran Anstoß nahm, daß es in den Akten heißt, Urban sei schon zweimal Confessor geworden, was sich aus den Quellen nicht nachweisen läßt, kam zu keiner bestimmten Entscheidung darüber, ob es unter Mark Aurel ins J. 177 oder unter Diocletian zu setzen und nach Sizilien zu verlegen sei[1]), letzteres wegen einer Stelle in den Gedichten des Venantius, der aber weil im sechsten Jahrhundert lebend keine Autorität hiefür sein kann[2]).

Besondere Aufmerksamkeit wendete in neuester Zeit diesem Gegenstande J. B. de Rossi zu, der das Ereignis wie Tillemont ins J. 177 setzen wollte[3]), hauptsächlich weil Ado in seinem Martyrologium es unter Mark Aurel und Commodus verlegt hat. Er glaubte das umsomehr thun zu dürfen, weil nach der Passio der Präfekt die Äußerung gethan habe: „Unsere unbesiegten Kaiser haben befohlen, daß die, welche nicht leugnen, Christen zu sein, bestraft, die aber, welche es in Abrede stellen, entlassen werden sollen". In dieser Äußerung glaubte er einen Anklang an das Verfolgungsedikt Mark Aurel's zu finden, wie es Eusebius h. e. V 1 citiert. Allein man kann darin mit demselben Recht einen Anklang an die bekannte Bestimmung Trajans finden, von der Tertullian spricht, und schließlich war das die Quintessenz aller Verfolgungsedikte, die jemals erlassen wurden. Man braucht also bei dieser Verfügung überhaupt nicht an bestimmte Kaiser zu denken, sondern kann sie als ein generelles Citat nehmen. Wenn es keine andern Argumente

1) Tillemont, Mémoires. t. III. pag. 113 u. 319.
2) Venantius Fortunatus Miscell. VIII 6. Migne 88, 271.
3) De Rossi, Roma sott. t. II c. 23, pag. 1 u. 7 ff.

als dieſes gegen das Jahr 232 gäbe, ſo könnte man ruhig dabei bleiben. Die Schwierigkeit, in welche de Roſſi bei ſeiner Datierung gerieth, daß es 177 keinen Papſt Urban gab, ſuchte er damit zu beſeitigen, daß er annahm, irgend ein ſonſt unbekannter Biſchof dieſes Namens habe ſich damals, von ſeinem Sitze vertrieben, in Rom aufgehalten und als eine Art Weihbiſchof fungiert. Das iſt aber eine gänzlich willkürliche Annahme, die auch in die Verhältniſſe des zweiten Jahrhunderts gar nicht paßt, und deshalb keiner ernſtlichen Widerlegung bedarf.

In der Folge ſind denn noch andere Datierungen aufgetaucht: Erbes brachte die Zeit des Septimius Severus in Vorſchlag 202—216, Langen die des Maximinus Thrax 235—238, Aubé die des Decius 249—250 [1]). Keine dieſer Datierungen ſtützt ſich auf ein ſtichhaltiges in den Quellen gegründetes Kriterium, ſondern alle ſind bloße Hypotheſen deren Vertreter ſich gegenſeitig widerlegen und verdienen darum eine eingehende Prüfung nicht. Gueranger in ſeinem wenig wiſſenſchaftlichen Bilderbuche, Bone im Kirchenlexikon II. Aufl. und Fr. X. Kraus in ſeinem Werke über die Katakomben ſind der Meinung De Roſſi's gefolgt, P. A. Kirſch aber hat ſich in zwei ausführlichen Arbeiten wieder für die ältere Datierung, ſpeziell für das Jahr 229/30 entſchieden [2]).

Das wahre Zeitalter des Martyriums der hl. Cäcilia ergiebt ſich aus folgenden Thatſachen und Erwägungen:

Die offiziellen Urkunden teils kirchlichen teils ſtaatlichen

1) S. Briegers Zeitſchr. für K.Geſch. 1888, Langen, Geſch. der röm. Kirche I, 268; Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain. Paris 1881. S. 352—417.

2) P. A. Kirſch, Das Todesjahr der hl. Caecilia im *Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν*. Mitteilungen des 2. internat. Kongreſſes für chriſtliche Archäologie. Rom 1900. S. 42—77 und ſein neueſtes Bilderwerk.

Ursprungs, welche ein Unbekannter i. J. 354 zusammenstellte und welche eine Art Staatskalender zum Handgebrauch eines höheren römischen Beamten Namens Valentinus bilden und auch Notizen über kirchliche Begebenheiten enthalten, wissen von der berühmten römischen Jungfrau und Martyrin Cäcilia noch nichts. Es kommen hier aber zwei Stücke jener Sammlung in Betracht erstens das Papstverzeichnis, der sog. Catalogus Liberianus, der bis 354 reicht und in welchem sich einige kurze Nachrichten über hervorragende Märtyrer Roms finden, zweitens aber ganz besonders die sog. Depositio martirum, welche von 258—304 reicht und das Verzeichnis der Todestage der damals in Rom verehrten Märtyrer sowie die kurzen Anzeigen ihrer Begräbnisstätten enthält [1]). Jedermann wird es für selbstverständlich halten, daß eine Jungfrau und Märtyrin von so hohem Stande, deren Tod unter so auffallenden Umständen erfolgte und Anlaß zur Bekehrung vieler Heiden wurde, sofort Aufnahme unter die Zahl der anerkannten und verehrten Martyrer gefunden habe, und erwarten, daß ihr Name in einem bis 304 reichenden Verzeichnisse stehen werde, wenn ihr Martyrium im dritten oder gar zweiten Jahrhundert in Rom stattgefunden hatte. Wenn nun diese Erwartung nicht erfüllt wird, so muß das wohl seine guten Gründe haben.

Das Martyrium der hl. Cäcilia erinnert unwillkürlich

---

1) Diese Stücke sind abgedruckt bei Duchesne, Liber pontif. I pag. 5 und 11 und an andern Orten. Ich habe jüngst in meiner Heortologie S. 87 ff. eine genaue Beschreibung der ganzen Sammlung gegeben, weil in ihren wortkargen Mitteilungen manch' schätzbares Material für die Geschichte der Kirche und der Heiligen steckt. H. Prof. Dörholt scheint zwar dieser Ansicht nicht zu sein, aber wir haben hier einen neuen Beweis von dem Nutzen, den die Sammlung bringen kann. Wer sich nicht mit dem Charakter dieses Schriftwerkes vertraut gemacht hat, vermag auch nicht Gebrauch davon zu machen.

an das einer andern römischen Jungfrau von Stand, das der hl. Agnes. Das Datum der letztern kennen wir genau, es war das Jahr 304 und sie wird von Ambrosius mehrmals rühmend erwähnt [1]). Der Name Agnes findet sich nun auch richtig in der Depositio martirum unter dem 21. Januar, während Cäcilia, obwohl sie 70 Jahre oder gar noch früher gelebt haben soll, darin nicht vorkommt. Agnes gehörte also von Anfang an zu den in der römischen Kirche anerkannten und verehrten Martyrern (martyres recogniti) während die viel ältere Cäcilia noch nicht einmal 354, jedenfalls nicht 304 diese Eigenschaft erhalten hatte. Welches Ereignis hätte ihr nun nach 304 oder 354 diese Eigenschaft erwirken können? Es läßt sich keins denken.

Hätte Cäcilia 354 in Rom als anerkannte Martyrin gegolten, so dürfte wenigstens der Chronograph ihren Namen seinem Werke einverleiben und hätte das auch sicher bei ihr gethan sogut wie bei andern. Er hätte es mit demselben Recht thun dürfen, wie es später der Bearbeiter der ersten Redaktion des Papstbuches, die in's 6. Jahrhundert fällt, gethan hat, worin die Kompilatoren der beiden ältesten Auszüge daraus, des Catalogus Felicianus und Cononianus, ihm gefolgt sind. Der Liber pontificalis aber erwähnt in der Vita des Papstes Urban's I, derselbe habe Valerian, den Bräutigam der hl. Cäcilia, zum Christentum bekehrt und zum Martyrium vorbereitet [2]). Also zwischen 354 und rund 530 hat es eine Martyrin Cäcilia gegeben, vorher nicht. Wenn das aber der Fall ist, so kann einzig und allein die Julianische Christenverfolgung die Gelegenheit für sie gewesen sein, die Märtyrerpalme zu erringen.

1) Ambrosius, de off. minist. I 41. § 203. de virgg. I 2 und 4 und sonst.

2) Liber pontif. ed. Duchesne I 62 und 143.

Auf diese als den allein richtigen Zeitpunkt weisen auch noch andere gewichtige Indizien hin, zunächst der Name ihres Verfolgers, des Stadtpräfekten Turcius Almachius, oder was vielleicht die bessere Schreibart sein wird: Turgius Almacius.

Die Leidensgeschichte der hl. Cäcilia ist in der Form, wie wir sie besitzen, zwar kein gleichzeitiger Bericht, sondern ein Erzeugnis einer etwas späteren Zeit, nämlich des 5. Jahrhunderts. Aber es ist auch seitens sehr strenger Kritiker zugestanden, daß sie wirklich geschichtliche Nachrichten aufbewahrt, die sie entweder einer noch älteren Schrift oder der mündlichen Tradition entnommen hat. Dahin gehören vor allem die Namen der handelnden Personen, Urbanus ausgenommen.

Die vornehmen Römer der Kaiserzeit hatten regelmäßig mindestens vier Namen, aber infolge von Adoptionen kommen auch mehr als vier vor. Man hat nun beobachtet, daß in den beiden ersten Jahrhunderten der Monarchie nur Träger echt römischer Namen zu den höheren Beamtenstellen gelangten; vom 4. Jahrhundert an finden sich bei ihnen auch griechische und noch später barbarische Namen. Auch kann man bemerken, daß zu gewissen Zeiten ein und dieselbe Familie der Beamtenhierarchie eine größere Anzahl von Mitgliedern stellt und deren Name nachher verschwindet, wie z. B. die Sentii zur Zeit des Augustus. Das ist sehr erklärlich und dergleichen hat sich zu allen Zeiten und in allen Ländern wiederholt. Darum können die Namen der handelnden Beamten in Zweifelsfällen zuweilen eine Basis für Zeitbestimmungen, wenigstens im Allgemeinen geben. So ist es auch in unserem Falle.

Der Stadtpräfekt, dem die Hauptrolle zufällt, heißt Turcius Almachius und sein juristischer Beirat Tarquinius Lakkas. Der letztere Name ist jedenfalls nicht römisch und auch nicht italisch, ob er aus dem Griechischen abzuleiten oder barbarischen

Ursprungs ist, lassen wir dahingestellt sein[1]).

Dagegen läßt sich in Betreff der beiden Namen des Stadtpräfekten bestimmt der Nachweis führen, daß sie erst der späteren Kaiserzeit angehören. Der Name Almachius, wofür de Rossi Amachius setzen wollte, bietet in etymologischer Hinsicht Schwierigkeiten, die wir hier nicht erörtern wollen. Es genügt zu konstatieren, daß er sehr selten ist und erst im 4. Jahrhundert nachgewiesen werden kann. Ein Präses von Numidien, der entweder unter Constantin I oder Constans amtiert hat, hieß Aurelius Almacius[2]) und ein Priester Almachius hat der Synode zu Aquileja 381 beigewohnt und ihre Akten unterschrieben[3]).

Der Name Turcius oder Turgius dagegen erscheint mehrfach. Wenn wir den freilich stark überarbeiteten Passio des hl. Irenäus, Mustiola und Gefährten[4]) hierin Glauben schenken wollen, so gab es schon unter Kaiser Aurelian einen Präfekten dieses Namens, der im südlichen Etrurien als Christenverfolger sein Wesen trieb. Die Blütezeit dieser Beamtenfamilie aber war jedenfalls erst das 4. Jahrhundert.

Zunächst kommt auf einer Inschrift, welche das Datum post cons. Amanti et Albini = 346 p. Chr. trägt, der Name des L. Turcius Secundus vor, welcher den Rang eines vir clarissimus hatte, der allen denen zukam, welche wenigstens die Quästur bekleidet hatten und Senatoren waren. Der hier

1) Wenn er aus dem Griechisch abzuleiten sein sollte, so könnte man an *λάσκω, λέλακα, ἔλακον* denken, was laut reden, schreien ꝛc. bedeutet.

2) Corpus inscr. lat. t. VIII pars I nr. 4469. Der Name des Kaisers ist nicht mit Sicherheit zu entziffern, ob Constantin oder Constans. Einen Statthalter Amachius gab es allerdings unter Julian, und das hätte zur richtigen Datierung führen können, aber leider nicht in Rom, sondern in Bithynien. Sokrates h. c. III 15.

3) Ambrosius epist. I 8. Migne P.L. 16 col. 939.

4) Acta SS. Boll. Juli t. I pag. 640. Sarius. IV, 24.

Genannte hatte es aber sogar zum consul suffectus gebracht [1]).

Sein Sohn war L. Turcius Apronianus, der 339 das Amt eines Stadtpräfekten von Rom drei Monate lang inne hatte. Sein Name findet sich, wenn auch nicht in den Consularfasten, so doch in dem Verzeichnis der Stadtpräfekten eines Unbekannten, das bei dem Chronographen von 354 Aufnahme gefunden hat [2]).

Des letztgenannten Sohn war Turcius Rufius oder Ruffus Apronianus, der auch den Rang eines vir clarissimus hatte. Ihm zu Ehren ist eine Statue zu Spoleto mit der vorhin erwähnten Inschrift i. J. 346 gesetzt worden, als er das Amt eines Statthalters von Tuscien und Umbrien bekleidete [3]).

Endlich ist geschichtlich bezeugt, daß ein Turcius Apronianus unter Julian i. J. 363 Präfekt der Stadt Rom war, und zwar durch die Fasti sowohl [4]) als durch einen an ihn gerichteten Erlaß des genannten Kaisers d. d. Antiochien 9. Dez. 363 [5]). Wenn dieses Datum richtig ist, denn seit 27. Juni 363 war Julian nicht mehr unter den Lebenden, so muß der Erlaß erst unter Jovian expediert sein. Das ist auch ganz gut möglich, da Jovian den Turcius Apronianus in seiner Würde beließ. Er bekleidete das Amt also jedenfalls bis zu Jovians baldigem Tode, d. h. bis zum Februar 364. In

1) Noris, cenotaphia Pisana, Venetiis 1781 Diss. IV p. 431—440 handelt über die verschiedenen Turcier.

2) Abgedruckt bei Mommsen, Abhandl. der k. sächsischen Akad. d. Wiss. 1850 S. 630. Vgl. Almeloveen, fasti Rom. cons. libri II p. 490.

3) Die Inschrift lautet: L. Turcio Aproniano V. C. filio L. Turcii Aproniani V. C. praefecti urbis, nepoti L. Turcii Secundi V. C. consulis, quaestori, praetori, XV. viro sacris faciundis, correctori Tusciae et Umbriae omni virtute praestanti statuam in aere ordo Spoletanorum ad memoriam perpetui nominis conlocavit. Noris l. c.

4) Almeloveen l. c. p. 494. Mommsen l. c.

5) Codex Theodos. XIV, 4, 3.

den Handschriften des Codex Theodosianus wird diesem Beamten der Name Flavius Apronianus beigelegt; allein die Herausgeber bemerken, daß das ein Fehler sei und der Name Flavius zu Julianus gehöre, nicht zu Apronianus. Man könnte vermuten, derselbe sei gleich bei Julians Thronbesteigung Stadtpräfekt geworden, aber Ammian bezeugt, wie weiter unten ersichtlich, ausdrücklich, daß das nicht der Fall war.

Andere Träger des Namens Turcius, die uns aber nicht näher interessieren, lassen sich Ende des vierten und noch im fünften Jahrhundert nachweisen [1]). Hervorgehoben sei nur, daß das feindselige Auftreten ihrer Vorfahren gegen die Christen ihrer Stellung nicht geschädigt zu haben scheint.

Gegen die Richtigkeit dieser Thatsachen, welche an sich allein hinreichenden Grund bieten würden, das Martyrium der hl. Cäcilia unter Julian zu setzen, wird sich nichts einwenden lassen; aber an dem in den Akten so oft genannten Papa Urbanus scheint auch diese Datierung so gut wie alle andern, die nicht auf 232 lauten, zu scheitern. Jedoch diese Schwierigkeit läßt sich unserer Ansicht nach in folgender Weise lösen.

Wenn Cäcilia unter Julian lebte und starb, so war damals Bischof der römischen Kirche Liberius. Er war 353 zu dieser Würde gelangt, wurde aber schon 355 von dem arianisch gesinnten Constans nach Beroea verbannt, weil er nicht mit den Arianern in Gemeinschaft treten und Athanasius verdammen wollte, und ein Arianer Namens Felix an seine Stelle gesetzt. Da derselbe keinen Anhang fand, so ließ Constans i. J. 357 den Liberius nach Rom zurückkehren und er durfte im Coemeterium s. Agnetis seine Wohnung nehmen. Der Gegenpapst aber zog sich auf ein kleines Landgut außerhalb der Stadt, an der Straße nach Porto gelegen, zurück, welches sein

1) Noris l. c. 433—440.

Eigentum war, und ſtarb daſelbſt [1]); wann wird nicht berichtet. In Betreff der ſpäteren Erlebniſſe des Liberius, namentlich unter Julian's Regierung, melden die Quellen ſpeziell das Papſtbuch leider nichts, aber die Annahme, daß er während der Julianiſchen Verfolgung, die gerade in Rom ſehr heftig auftrat, perſönlich gefährdet war, und ſeine Zuflucht in den Katakomben ſuchen mußte, wird ſchwerlich der Vorwurf zu größter Kühnheit treffen.

Dies ſtimmt nun überraſchend zu der Meldung der Paſſion, der betreffende Papa ſei zweimal verfolgt und Confeſſor geworden. Das eine Mal wurde Liberius in die Verbannung geſchickt, das zweite Mal war er in Gefahr ſein Leben zu verlieren unter Julian. Alſo die Schwierigkeit, woran Tillemont beſonders Anſtoß nahm, und was ihn bewog, die Datierung unter Alexander Severus zu verwerfen, iſt vollſtändig beſeitigt und gehoben, wenn wir Liberius an die Stelle des Urbanus ſetzen. Es fragt ſich nun, mit welchem Recht das geſchieht.

Daß ein unrichtiger Papſtname in die Paſſionsgeſchichte Eingang fand, läßt ſich am einfachſten damit erklären, daß die Vorlage, die urſprüngliche Paſſio, den wirklichen Perſonennamen des betreffenden Papſtes nicht enthielt, ſondern nur die amtliche Bezeichnung. Der Name war den erſten zeitgenöſſiſchen Leſern, für welche die Schrift beſtimmt war, ohne Zweifel bekannt oder wurde als allen bekannt vorausgeſetzt. So verfahren nämlich einfache Leute, welche aus einem praktiſchen Intereſſe für die Mitwelt ſchreiben und an Fragen, welche ſpäter lebende Leſer ſtellen werden, nicht denken, wie z. B. wenn die ſog. Silvia in ihrem Reiſebericht unzählige Male den zeitigen Biſchof von Jeruſalem erwähnt, aber nie ſeinen Namen nennt. Es würde durchaus nichts auffallendes

1) Liber pont. Vit. 1. Liberii ed Duch. I. p. 207.

und ungewöhnliches sein, wenn auch dort der Bischof nur mit seinem Titel erwähnt worden wäre. Ein Jahrzehnte später lebender Leser, wird freilich fragen, wie mag der Bischof geheißen haben? und ein Schriftsteller, der noch später den Fall behandelte, konnte leicht in Versuchung gekommen sein, den fehlenden Namen zu ergänzen, und dabei auf einen falschen verfallen sein.

Der Verfasser der jetzigen Passion aber konnte sehr leicht in den Irrtum geraten, Urban für den betreffenden Papst zu halten, da Cäcilia, wie er meinte, mit Urban in derselben Katakombe beigesetzt war. Dieser Umstand konnte leicht auf eine falsche Fährte führen und dazu verleiten, aus dem örtlichen Beieinandersein der Leichen auf Gleichzeitigkeit der Personen zu schließen.

Am Schluß der Passion wird nämlich gesagt, daß der betreffende Papst, mag er nun Urban geheißen haben oder nicht, den Leichnam der hl. Cäcilia bei Nacht wegbringen und bei seinen Amtsbrüdern, den Bischöfen, beisetzen ließ (inter collegas suos episcopos) also mit andern Worten: in der Papstgruft. Als diese Papstgruft aber wurde später die nach Sixtus und Präsentatus genannte angesehen, jedenfalls auf die Autorität der Passion hin.

Das hiefür in Betracht kommende Aktenstück trägt den Namen Paschalis I und datiert vom J. 821. Paschalis berichtet darin, zu seiner Zeit sei in Rom die Ansicht verbreitet gewesen, die Longobarden hätten bei der Belagerung Roms unter Aistulf (i. J. 756) die Reliquien der hl. Cäcilia heimlich fortgeschafft. Thatsächlich haben sie diese Absicht gehabt und nach demselben gesucht, aber vergeblich. Nun sei ihm die Heilige erschienen und habe ihm geoffenbart, daß sich ihre irdischen Überreste noch an derselben Stelle befänden, wo sie beigesetzt waren. Paschalis ließ nachsuchen und das Grab

der Heiligen wurde in dem Cömeterium des Sixtus und Präsentatus an der Via Appia mit den Gräbern der Bischöfe gefunden, wie in der Passionsgeschichte, die hier citiert wird, angegeben war. Nun sei zunächst die Kirche, welche schon Gregor I der Heiligen geweiht hatte und die baufällig war, von Grund aus restauriert und die Reliquien mit den Leichen der Brüder Valerian und Tiburtius sowie der Päpste Urban und Lucius dorthin übertragen worden. Diese Kirche lag in der Nähe von S. Protus und Hyacinthus [1]).

Auch der Verfasser des Papstbuches macht die Angabe, Urban sei in dem genannten Cömeterium begraben worden und noch dazu mit dem Zusatz, Tiburtius habe ihn dort begraben [2]). Trotzdem ist auch die erstere Angabe unrichtig. Denn es hat sich bei den Ausgrabungen in den Katakomben herausgestellt, daß Urban nicht in der genannten Katakombe seine Ruhestätte fand, sondern in der Papstgruft im Cömeterium des Callistus. Die Katakombe des Sixtus und Präsentatus dagegen, in welcher Cäcilia und ein sonst unbekannter Martyrer Urbanus beigesetzt waren, liegt in unmittelbarer Nähe die Papstgruft, ist aber nicht mit ihr identisch. Da haben wir also die Ursache des Mißverständnisses. Der Märtyrer Urban wurde mit dem Papste gleichen Namens verwechselt und diese Verwechslung hatte schon im 5. Jahrhundert Platz gegriffen [3]).

Die Möglichkeit solcher Verwechslungen wird man zugeben müssen, wenn man sich die Schicksale der römischen Katakomben vergegenwärtigt. Dieselben wurden schon 410 bei der Belagerung Roms durch Alarich, geplündert und teil-

1) Paschalis Epist. I. Migne t. 102, fol. 1086.

2) Liber pontif. ed. Duchesne I. 143. Das Papstbuch begeht hier sogar noch den Anachronismus, Urban in die Zeit Diocletians zu versetzen.

3) Duchesne l. c. introd. p. XCIII und p. 143 Anm. 4.

weise beschädigt. Seit dieser Zeit hörte man auch allgemach auf, sie zu benutzen, und fing an, in der Stadt zu begraben[1]). Noch mehr wurden die Katakomben 535 bei der Belagerung unter Vitiges verwüstet, vollständig wurden sie aber zerstört durch die Langobarden. Die Zerstörung muß aber auch vorher schon arg genug gewesen sein, da sie den Leichnam der hl. Cäcilia suchten, aber nicht fanden. Diese Vorgänge machten es erklärlich, daß sich topographische Irrtümer einschleichen und festsetzen konnten. Der Verfasser der jetzigen Passionsgeschichte der genannten Heiligen konnte daher leicht in erwähnten Irrtum verfallen; aus ihm hat dann Paschalis I die betreffende Mitteilung geschöpft und schon die Verfasser des Papstbuches sowohl als die der beiden genannten Kataloge scheinen ihm gefolgt zu sein, seinen Irrtum aber nach Anachronismen hinzugefügt zu haben.

Liberius, der wirkliche Zeitgenosse der hl. Cäcilia, fand sein Grab im Coemeterium Priscillae an der Via Salara und somit kam sein Name nicht in die Passion. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß er der Heiligen die Grabstätte angewiesen habe. Denen, welche 177 als ihr Todesjahr ansehen, bleibt noch die Aufgabe zu beweisen, daß im genannten Jahre die Papstgruft schon existierte.

Bei den Darstellungen des Lebens und Todes der hl. Cäcilia hätte nicht übersehen werden dürfen, daß wir außer der Passionsgeschichte, die aus dem 5/6. Jahrhundert datirt, noch eine andere, jedenfalls ältere Quelle besitzen in dem nach Leo I benannten römischen Sakramentar. Dasselbe bietet manchmal und auch hier in den zahlreichen Präfationen schätzbare historische Notizen, welche die Kirchengeschichte verwerten muß. Für die Gedächtnisfeier der hl. Cäcilia sind fünf Messen, jede mit einer eigenen Präfation vorhanden, aus welchen sich

1) Grisar, Gesch. Roms und der Päpste I 69 und 534.

folgende Lebensumstände entnehmen lassen:

1) Ihr jugendliches Alter (aetas nutabilis etc.).

2) Daß sie mit Valerian verlobt war, aber die Vollziehung der Ehe verweigerte.

3) Valerians Bekehrung durch Cäcilia und sein Martyrertod (eum fecit comitem passionis). Der Ausdruck: puellaris confessio virum praecedens duxit ad praemium ist wohl nicht im vollen Sinne zeitlich zu verstehen, da nach den Akten Valerian vor Cäcilia der Martyrerpalme teilhaftig wurde; den Weg dazu hat sie ihm allerdings gezeigt.

4) Was selbstverständlich ist, ihr eigenes Martyrium.

5) Des Bischofs Urbanus geschieht keinerlei Erwähnung.

Alle diese Lebensumstände finden sich auch in der Passionsgeschichte und erhalten dadurch die höchste Glaubwürdigkeit. Dem Bischof Urbanus, der in Leoninum keine eigene Messe hat, wird nicht erwähnt, freilich auch nicht Tiberius und Maximus als Gefährten des Valerian. Aber Tiburtius hat doch anderweit eine Stelle gleich zu Anfang des Sakramentars. Zwar hat Bianchini bezweifelt, daß mit diesem Tiburtius, dessen Gedächtnistag der 14. April ist, der Bruder des Valerian gemeint sei. Allerdings ist die Messe blos eine communis keine propria und fehlt im Gelasianum, aber das Gregorianum hat wieder eine gemeinschaftliche Messe für ihn mit Valerian und Maximus unter dem 14. April. Da also die wesentlichsten Begebenheiten der Passion durch liturgische d. h. amtliche Dokumente bestätigt werden, so ist kein vernünftiger Grund vorhanden, an deren Glaubwürdigkeit im Großen und Ganzen zu zweifeln, wenn auch die eingeflochtenen längern Reden und die etwaige rhetorische Ausschmückung hier wie in andern Fällen auf Rechnung des spätern Überarbeiters zu setzen sein dürften.

Der Hergang ist bekannt genug, für unsere Zwecke wäre aus der Darstellung der Passion folgendes noch besonders hervorzuheben.

Im Wesentlichen ist der Gang der Ereignisse nach der Passionsgeschichte folgender: Nachdem Valerian in der bekannten Weise für das Christentum gewonnen ist (c. 2 u. 3) wird er von Cäcilia zum Papste geschickt, der an der Appischen Straße beim dritten Meilenstein seinen Versteck hat. Bettler, die sich dort aufhielten, vermittelten seinen Verkehr mit der übrigen Welt auf gewisse Erkennungszeichen hin. Valerians Bekehrung wird durch den Papst vollendet, er kehrt im Taufgewande zu Cäcilia zurück und erbittet von Gott die Gnade der Bekehrung seines Bruders (c. 4 u. 5). Nach längeren Verhandlungen erfolgt dieselbe in ähnlicher Weise wie die seinige (c. 6—14). Nach ihrer Bekehrung ziehen die Brüder die Aufmerksamkeit des Stadtpräfekten „der alle Tage Christen töten ließ", dadurch auf sich, daß sie für die Beerdigung der Getöteten, deren Leichen auf der Straße liegen blieben, sorgten (c. 15). Sie gestehen im Verhör, daß sie Christen sind, disputieren mit dem Präfekten über die Religion, leisten seinem Befehl zu opfern keine Folge, werden gegeißelt und dann vier römische Meilen weit von der Stadt an einen Ort gebracht, der Pagus hieß [1]), dort werden sie enthauptet (c. 16). Ihre Standhaftigkeit und Redegabe hatte aber die Bekehrung des Maximus, des praefectus cubicularius, dem sie zur Bewachung übergeben waren, zur Folge und auch er muß an demselben Orte den Tod erleiden (c. 20 u. 21). Almacius suchte nun die Güter der beiden Brüder in seinen Besitz zu bekommen und wendet sich im Glauben, Cäcilia verwahre sie, an diese. Cäcilia aber hatte sie schon an die Armen verteilt. Sie ahnt, was ihr bevorsteht, ordnet ihre Angelegenheiten

1) Über die Lage dieses Ortes stehen keine Notizen zu Gebote. De Rossi hat ihn, ob mit Recht, mögen Andere entscheiden, an der Via Appia gesucht und glaubt ihn in einem Pagus Triopius gefunden zu haben Bullet. III 47. Aubé a. a. O. S. 769.

und bekehrt noch ihr ganzes Hausgesinde nebst dem vir clarissimus Gordian (c. 22 u. 23). Mit kühner Rede tritt sie dem Präfekten entgegen, der sie, nachdem sie sich geweigert hat zu opfern, in der bekannten Weise in ihrem Hause hinrichten läßt (c. 24 u. 25). Über die Haltung und die Schicksale ihrer Eltern, die in Kap. 2 als noch lebend erwähnt werden, verlautet nichts[1]).

So lautet im Wesentlichen der Bericht, welcher derselbe zu sein scheint, den schon Ado von Vienne für sein Martyrologium benutzte, da er eine Stelle daraus citiert. Auch Flodoard hat daraus geschöpft[2]). Wenn nun nach unserer Annahme unter dem papa Urbanus, man könnte auch vermuten papa urbanus im Gegensatz zu dem Afterbischof Felix, Liberius zu verstehen ist, so gewinnen wir für die Lebensgeschichte der Letzteren die Notiz, daß er sich während der Regierung Julians in einem Versteck aufhalten mußte, den er nur Nachts verlassen konnte. Das Papstbuch schweigt bekanntlich in betreff seiner ferneren Lebensumstände nach der Rückkehr von Beroea auffallenderweise Weise gänzlich.

---

1) An Druckwerken stehen zur Benützung nur die Passio bei Mombritius, sanctuarium II 333 f. Surius V 161 Vita et martyrium s. Caeciliae etc. autore Simeone Metaphraste und Migne Patr. Gr. t. 116. Die Bollandisten geben April t. II nur die Valerian und Tiburtius betreffende erste Hälfte, nämlich cap. 1–20. Hr. P. A. Kirsch hat die Mühe nicht gescheut, nach einem älteren und besseren Texte zu forschen und glaubt ihn im Codex Cat. 14118 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek gefunden zu haben. Allein dieser Codex, ein sog. Passionale, giebt wie in andern Fällen so auch hier nur Auszüge aus älteren Quellen und hat die Passio Caeciliae schon wie die Bollandisten in zwei Teile zerlegt: Nr. 5 passio ss. Tibutii etc. zum 14. April und Nr. 41 passio s. Caeciliae zum 22. Nov. Die Forschung wird durch ihn nicht gefördert und das Neue Archiv f. ält. D. Gesch. Bd. II 292 scheint der Handschrift ein zu hohes Alter zuzubilligen, wenn es sie ins 9. Jahrh. setzt.

2) Flodoard, de Christi triumphis IV 10. Migne 135, 662 ff.

Die Mitteilung, daß die Leichen der gemordeten Christen unbeerdigt auf der Straße liegen blieben, erinnert an eben dieselbe Mitteilung aus der Passio der hl. Bibiana, die ebenfalls der Julian'schen Verfolgung angehört, und der Umstand, daß Valerian und Tiburtius an einem abgelegenen Orte, Cäcilia aber in ihrem Hause hingerichtet wurden, an das gleiche Verfahren mit Johannes und Paulus ebenfalls unter Julian. Obwohl Hinrichtungen im Hause auch sonst in der Kaiserzeit vorkamen, so waren sie doch seltene Ausnahmen, die gewöhnlich nur bei fürstlichen Personen statthatten. Hier aber verrät das ganze Auftreten und Verfahren der Präfekten eine gewisse Scheu vor der Öffentlichkeit und den Gedanken, als hätten sie sich ihrer Sache doch nicht ganz sicher gefühlt, wovon man in früheren Zeiten bei den römischen Magistraten durchaus nichts wahrnimmt. Man wird diese Nebenumstände wohl auch als Anzeichen dafür deuten dürfen, daß das Martyrium der hl. Cäcilia erst unter Julian stattfand.

Die Stadtpräfekten der Kaiserzeit waren die höchsten Polizeibeamten des Reichs. Ihr Amtsbezirk war zwar auf Rom beschränkt, aber ihre Gewalt so zu sagen unbegrenzt. Sie wurden vom Kaiser unmittelbar ernannt und zwar auf unbestimmte Zeit. Deshalb bekleideten manche ihr Amt mehrere Jahre, andere auch nur Monate. Da sie Mandatare des Kaisers waren, so erlosch ihr Mandat mit dem Tode des Mandanten. Bei der Art und Weise, wie Julian zur Regierung gelangte, ist es nicht zu erwarten, daß er den von seinem Vorgänger Constantius ernannten Präfekten Vitrasius Orfitus im Amte belassen habe, sondern er hat, als er am 3. November 361 rechtlich und faktisch Kaiser geworden, wenn nicht schon früher, einen neuen Stadtpräfekten ernannt. Die Profangeschichte hat leider seinen Namen nicht auf die Nachwelt gebracht, wohl aber den seines Nachfolgers.

Der Geschichtschreiber Ammian berichtet nämlich, Julian habe, als er sich in Syrien befand, den Apronianus mit dieser Stellung betraut[1]). Julian kam im Dezember 361 nach Konstantinopel und ging von da im Sommer 362 nach Kleinasien und später nach Antiochien, wo er folglich im Herbst desselben Jahres angelangt sein wird. Der neu Ernannte reiste nun nach seinem Bestimmungsort ab, hatte aber unterwegs das Unglück, ein Auge einzubüßen, ein Unglücksfall, den er auf Zauberei zurückführte. Daher fing er in Rom sofort an, die Zauberer mit Eifer zu verfolgen und zu bestrafen, wobei man es ihm jedoch verdachte, daß er seine Nachforschungen auch auf die Besuche des Amphitheaters ausdehnte und sogar einen Wagenlenker Namens Hilarinus enthaupten ließ, weil derselbe seinen Sohn in der Zauberei habe unterrichten lassen, trotzdem daß dieser in einem christlichen Gotteshause ein Asyl gesucht hatte. Diese sehr charakteristische Mitteilung, die auf die damaligen Zustände Roms ein eigentümliches Licht wirft, verdanken wir ebenfalls dem genannten Geschichtschreiber und sie nimmt sich beinahe aus wie eine diplomatische Redewendung zur Beschönigung seiner Christenverfolgung.

Wichtig für unsere Sache ist, daß aus dieser Mitteilung sich ergiebt, daß Flavius Apronianus sein Amt gegen Ende 362 angetreten haben muß. Es bleibt also für seinen Vorgänger, den wie gesagt, die Profangeschichte nicht nennt, der aber unser Turgius Almachius gewesen sein muß, eine Amtsdauer von etwa einem Jahre übrig, nämlich vom 3. November 361 bis Ende November 362, so daß das Martyrium der hl. Cäcilia auf den 22. Nov. 362 nach allen Regeln der Kritik gesetzt werden müßte[2]), wenn nicht hier ein specieller Grund vorhanden wäre, das Monatsdatum (22 Nov.) fallen zu lassen.

1) Ammianus Marcellinus XXVI. 3.

2) Die in Bezug auf die Monatstage geltenden Grundsätze sind in meiner Heortologie S. 132 ff. entwickelt.

Dies führt uns, beim Schluß unserer Untersuchung angelangt, nochmals auf die liturgischen Denkmäler, auf welche bei solchen Sachen gebührend Rücksicht genommen werden sollte.

Dabei ist vor allem das uralte Kalendar von Carthago, welches Mabillon aufgefunden hat, zu erwähnen [1]). Es enthält die afrikanischen Märtyrer und Bekenner bis Anfang des 6. Jahrhunderts, aber auch die wichtigsten römischen, nämlich Clemens, Xystus, Laurentius, Sebastian und Agnes; Cäcilia aber fehlt. Offenbar ist man bei ihrer Auswahl über die diokletianische Zeit nicht hinausgegangen und es müßte ein sonderbarer Zufall oder Willkür sein, daß der Sammler Cäcilia wegließ, wenn sie vor Agnes gelebt hat.

Im Kalender des Polemius Silvius fehlt sowohl Agnes als Cäcilia. Letztere fehlt auch im Lectionar von Luxeuil, während Agnes aufgenommen ist. Unter den orientalischen Menologien kennt erst das Basilianum den Gedächtnistag der hl. Cäcilia, während Agnes bei der Mehrzahl sich findet. Endlich sei noch das Hieronymianum erwähnt wegen einer auffallenden Besonderheit, die es bietet; die älteste Rezension desselben verlegt nämlich das Martyrium des Valerian und Tiburtius nach Ostia, während alle andern Martyrologium Rom geben [2]). Ob das mit Hilfe der Ortsangabe Pagus in der Passion zu erklären ist, lasse ich dahingestellt sein.

Ausnahmslos ist in den Kalendarien der 22. Nov. als Tag des Martyriums angesetzt. Aber nun stoßen wir bei dieser an chronologischen Schwierigkeiten so reichen Passion auf ein neues Rätsel, indem wir der auffallenden Thatsache begegnen, daß im sog. Hieronymianischen Martyrologium außer-

1) Ruinart Acta mart. pag. 633.

2) Im Codex Epternacensis nämlich liest man: X Kal. Dec. Romae Caeciliae et in Alex[andria] Felicis, Cete, et in Ostea Demetri et Honorati, Valeriani, Tiburti, Maximi etc.

dem noch ein zweiter Tag dafür angesetzt ist, nämlich XVI. Kal. Oct. der 16. September. Zuerst hat K. J. Neumann, soviel ich sehe, darauf aufmerksam gemacht, daß dieses Datum im Berner Codex als natale et passio s. Caeciliae figuriere[1]). Da dieser aber mit dem 21. November abbricht, so konnte es scheinen, als habe man es mit einem Irrtum, einer Willkür des Abschreibers oder einer der Sonderbarkeiten zu thun, wie sie auch sonst dort wohl vorkommen. Jetzt, nachdem die lang ersehnte kritische Ausgabe des Hieronymianums erschienen ist, zeigt es sich, daß auch die beiden andern ältesten Rezensionen dieses Datum haben, und daß daneben auch sogar noch das sonst übliche nämlich der 22. November beibehalten ist, so daß man nicht mehr an einen Zufall oder ein Versehen glauben kann.

Es ist nun im höchsten Grade auffallend, daß das genannte Martyrologium die passio s. Caeciliae ohne ihre Gefährten unter dem 16. September notiert, daneben noch den 22. November als Gedächtnistag derselben mit ihren drei Gefährten bezeichnet, wohlgemerkt nicht als passio oder natale, und daß für die Gefährten noch der 14. April als besonderer Gedächtnistag vorhanden ist. Man wird versucht, sich nach einer Erklärung dieser höchst auffallenden Erscheinung umzusehen. Nehmen wir an, der 16. Sept. sei der wirkliche Todestag der hl. Cäcilia gewesen, so stand der kirchlichen Gedächtnisfeier an diesem Tage ein Hindernis im Wege, indem schon von altersher an demselben in der römischen Kirche, das Gedächtnis zweier berühmter Märtyrer, des Papstes Cornelius und Cyprians von Karthago, begangen wurde[2]). Es wurde

1) K. J. Neumann, Der röm. Staat und die allg. Kirche 1890. S. 310.

2) In der Depositio martirum liest man zwar: XVIII Kal. Oct. Cypriani Africae, Romae celebratur in Calisti. Da das keinen rechten Sinn gibt, so vermutete schon Mommsen (über dem Chronographen

aber beim Zusammentreffen mehrerer Feste Regel, die Gedächtnisfeier des späteren zu verlegen. So wurde das Andenken des Basilius nicht am 1. Januar, das des Ambrosius nicht am 4. April und das der Chrysostomus nicht am 14. September begangen, obwohl das ihre Todestage sind, sondern verlegt, weil die Oktav von Weihnachten resp. Ostern und Kreuzesfest auf die genannten Tage fallen. Sollte hier nun etwas ähnliches stattgefunden haben? Die Vermutung liegt deshalb so nahe, weil das Hieronymianum, so bestimmt den 16. September als dies natalis und passionis der hl. Cäcilia bezeichnet. Da nun aber dieser Tag in der römischen Kirche durch Cornelius und Cyprian schon eingenommen war, so ist es sehr wahrscheinlich, daß man für Cäcilia einen andern Tag wählte, damit ihr Fest besser zur Geltung komme. Warum man den 22. November wählte, läßt sich natürlich jetzt nicht mehr sagen, ein Grund für die Wahl dieses Tages muß aber vorhanden gewesen sein, vielleicht war es der Tag der Kirchweihe [1]). Wann nun dieser Tag jahraus jahrein gefeiert wurde, so konnte es geschehen, daß der wahre Todestag in Vergessenheit geriet und nur Dank einem glücklichen Zufall durch das Hieronymianum, welches von Haus aus eine liturgische Schrift nicht ist, bewahrt wurde, während die Sakramentarien und sonstigen liturgischen Dokumente nur den 22. November festhielten.

Was die übrigen liturgischen Schriften angeht, so kommemoriren das Gelasianum und Gregorianum im Kanon eine

von 354 Abhandl. d. Sächs. Akademie 1853 S. 633) es sei statt celebratur zu lesen: Cornelii. Es steht jedoch auch anderweitig genügend fest, daß der 16. Sept. den beiden genannten Märtyrern zugehörte.

1) Eine Pfarrkirche Tituli s. Caeciliae bestand in Rom schon 499. Die Akten des Concils d. J. bieten die Namen zweier Priester derselben. Thiel, Ep. Rom. pont. I 651 u. 653. Papst Vigilius (537—55) wurde in derselben gefangen genommen Lib. pontif. I 297.

Anzahl weiblicher Heiligen, darunter Lucia, Agnes, Cäcilia und zwar immer in dieser Reihenfolge. Auch die ältesten Texte der Litaneien nennen Cäcilia niemals vor Agnes. Beides kann als sichere Bürgschaft dafür gelten, daß sie erst nach Agnes gelebt und gelitten hat [1]).

Wenn die verschiedenen, eingangs aufgezählten Datierungen der neuern Gelehrten hier einer speziellen Kritik nicht unterzogen und einzeln widerlegt wurden, so geschah das erstens deswegen, weil deren Vertreter das schon zur Genüge besorgt haben und einer den andern widerlegt hat, wofür man zum Überfluß noch die angeführte Schrift von Dr. Kirsch nachschlagen mag. Sodann ist außer dem Vorkommen des Namens Urbanus in der Passio kein weiterer Anhaltspunkt für die Chronologie vorhanden, der für die Kritik brauchbar ist. Was nun diesen letzteren Punkt angeht, so verdient zum Schluß noch auf den Anachronismus hingewiesen zu werden, zu welchem der Kompilator des ersten Teiles des Papstbuches, der im 6. Jahrhundert lebte und dem die Passio jedenfalls schon vorlag, hat verleiten lassen. Er setzt nämlich den Papst Urban unter Diocletian [2]) in krassem Widerspruch zu seiner eigenen chronologischen Ordnung und verläßt seine sonstige Datierungsweise nach Consulaten, die er dem Liberianischen Katalog entnommen hat. Schon diese Thatsache dürfte hinreichen, vor dem Mißgriff zu bewahren, das Martyrium der hl. Cäcilia über die Regierungszeit Diocletians hinaufzurücken.

1) Vgl. Muratori lit. Rom. vet. I, 697 II, 5. Migne 74, 904.

2) Lib. pontif. ed. Duchesne I 143 und dessen Anmerkung 3. Der ursprüngliche Text lautet nämlich nach den ältesten Handschriften: Qui etiam clare confessor temporibus Diocletiani. Die späteren Handschriften und die bisherigen Druckausgaben haben diesen Anachronismus als zu handgreiflich ausgemerzt und lesen, dem Catal. Lib. folgend: Hic vero (al. verus) confessor extitit temporibus Maximini et Africani consulum.

5.

Zur Theologie des Duns Scotus.

Von P. Minges in München.

Die Theologie des Duns Scotus wird nicht bloß von protestantischen Auktoren, sondern auch von katholischen in gar manchen Punkten nicht selten ungenügend, einseitig, schief, ja geradezu falsch dargestellt; es werden dem Scotus mitunter Lehren zugeschrieben, von denen er das schroffe Gegenteil mit klaren Worten vorträgt. So schreibt Dr. Max Heinze[1]), daß sich die Lehre des Scotus bezüglich der Vorherbestimmung dem pelagianischen Synergismus nähere, während doch der Doktor subtilis unzweideutig und zwar an sehr vielen Stellen der Anschauung huldigt, Gott habe ohne alle Rücksichtsnahme auf den Sündenfall Adams und die spätere Mitwirkung der Menschen aus uns unerforschlichen Gründen ohne Weiteres einen Teil des menschlichen Geschlechtes zur ewigen Seligkeit bestimmt; so z. B. im größeren Sentenzenkommentar, dem sogen. opus Oxoniense, lib. 1. dist. 41. qu. un. n. 10 ss.; lib. 3. dist. 19. qu. un. n. 6; ebenso in den Parallelstellen im kleineren Sentenzenkommentar, in den sogen. Reportata Parisiensia. In meinem Artikel: „Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Scotus“[2]) habe ich die Behauptung eines Dieckhoff, Ad. Harnack und Reinhold Seeberg zurückgewiesen, daß Scotus zu der für den Empfang des Bußsakramentes erforderlichen Reue kaum einige gute Regungen, nur vorübergehende Ansätze ohne wirk-

1) Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, ed. 8. 2. Teil. Berlin 1898, S. 296.

2) Zeitschrift für katholische Theologie, 1901. S. 231—257.

liche Sinnesänderung verlange; ich habe vielmehr gezeigt, daß nach Scotus auch diese Reue in erster Linie aus Liebe zu Gott hervorgehen muß. Es scheint eben nur allzusehr wahr zu sein, was Reinh. Seeberg bemerkt[1]), „daß viele, die Beruf oder Bedürfnis haben über ihn (Scotus) zu reden, sich nie auch nur oberflächlich mit seinen Werken abgegeben haben". Im Nachfolgenden soll nun Scotus gegen zwei andere ihm fälschlich zugeschriebenen Lehren in Schutz genommen werden.

I. Scotus wird beschuldigt, die Behauptung ausgesprochen zu haben, es könne etwas für die Theologie falsch sein, was für die Philosophie wahr sei, und umgekehrt. So schreibt Dr. Erdmann in der Abhandlung: „Andeutungen über die wissenschaftliche Stellung des Duns Scotus"[2]). „Es kommt sogar vor, daß er sagt, ein Satz sei wahr für den Philosophen, falsch für den Theologen"; ebenso wortgetreu in „Grundriß der Geschichte der Philosophie", 1. Bd. 3. Aufl. Berlin 1878, S. 413. Ähnlich lesen wir bei dem Katholiken Schwane[3]): „Ja, er schrickt nicht vor dem Ausdruck zurück, daß etwas für die Philosophie wahr und zugleich für die Theologie falsch sein könne". Beide, Erdmann und Schwane, citieren aus Scotus Report lib. 4. dist. 43. qu. 3. Daselbst finden wir allerdings n. 18. (in der neuen Pariser Ausgabe tom. 24. pag. 519) die Worte: „Et cum probat: cuilibet potentiae passivae correspondet propria potentia activa in natura (2. de Anima), dico, quod aliter huic respondetur secundum Philosophos, et aliter secundum Theologos. Apud Philosophos non esset simpliciter verum, quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondeat aliqua potentia activa naturalis, quia entia perfecta in natura ordinantur ad majorem perfectionem passivam

1) Die Theologie des Johannes Duns Scotus. Leipzig 1900, S. 2.
2) Theologische Studien und Kritiken 1863. S. 434.
3) Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882. S. 78.

habendam, quam in eis possit esse per potentiam activam naturalem. Nec propter hoc est potentia passiva frustra in natura, quia, etsi per agens naturale non possit principaliter ad actum pervenire, potest tamen per ipsum dispositio ad talem actum induci; nec hoc vilificat naturam, sed magis dignificat eam, sicut patet in libro primo, ubi de hac re actum est. Tamen apud Philosophos est propositio vera, accipiendo potentiam activam naturalem pro potentia activa modo naturali agente, sive sit creata sive increata, quia secundum eos ita causat Deus naturaliter et necessitate naturali in suo ordine causandi sicus agens creandum. Secundum Theologos illa propositio est falsa, quae dicit, quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis, quia majoris perfectionis est natura capax in superioribus entibus quam sit illa, ad quam solum extenditur virtus potentiae activae naturalis. Nec tamen illa potentia passiva est frustra, quia aeque potest illa potentia passiva reduci ad actum per agens liberum quam per agens naturale, quia in comparatione ad extra agens liberum est majoris efficaciae et virtutis quam agens naturale, quia est infinitum; non sic agens naturale. Debet igitur sic illa propositio intelligi, quod cuilibet potentiae passivae naturali correspondet aliqua potentia naturalis vel libera reducens ipsam ad actum; et hoc concedo." Nach dem Contexte behandelt Scotus die Frage, „utrum natura possit esse causa efficiens resurrectionis", ob also die Natur aus sich selbst einstens die Auferstehung des Leibes bewirken könne. Dies verneint er, macht sich aber den Einwand: Der Leib hat die natürliche passive Potenz zur Auferstehung, denn Leib und Seele sind von Natur aus zur gegenseitigen Vereinigung und Vervollkommnung geneigt und bestimmt; nun aber muß dieser natürlichen passiven Potenz auch eine natürliche aktive entsprechen, da

ja Aristoteles an der citierten Stelle sagt, daß einer jeden passiven Potenz auch eine aktive entspreche; dies wäre aber nicht der Fall, wenn nicht die Natur aus sich die aktive Potenz zur Auferweckung des Leibes hätte. Nun erklärt Scotus, daß auf diesen Einwurf anders die Philosophen, anders die Theologen antworten. Bei den Philosophen ist fürs erste der Satz, daß jeder passiven natürlichen Potenz auch eine aktive, entspreche, gar nicht allgemein und einfachhin wahr. Die natürlichen Dinge sind fähig, durch äußere Einflüsse eine größere Vollkommenheit zu erhalten als sie sich selbst geben können. Wenn auch diese höhere Vollkommenheit oft nicht erzielt wird, so ist doch die passive Potenz hiezu nicht umsonst; es ist ja immerhin eine Auszeichnung für die Dinge, daß sie eine natürliche Disposition zu höherer Vollkommenheit haben. Jedoch ist der genannte Satz wahr bei denjenigen Philosophen, welche unter aktiver natürlicher Potenz eine solche verstehen, welche, sei sie geschaffen oder ungeschaffen, nur natürlich, d. h. naturnotwendig oder aus innerer Nötigung so handelt, wie sie wirklich handelt, und nicht anders handeln kann. Nach vielen außerchristlichen Philosophen wirkt ja auch Gott naturnotwendig, nicht frei, geradeso innerlich genötigt wie die von ihm produzierten oder noch zu produzierenden Weltdinge. Bei solcher Annahme ist freilich der Satz wahr, daß jeder passiven Potenz naturnotwendig auch eine notwendig wirkende aktive Potenz entspricht. Bei den Theologen jedoch ist der Satz, daß jeder passiven natürlichen Potenz eine aktive natürliche entspricht, einfachhin falsch. Die naturnotwendig wirkenden Dinge können durch die frei wirkende unendliche Macht Gottes auf übernatürliche Weise zu viel höherer Vollkommenheit geführt werden als sie sich selbst natürlicher Weise geben können; sie haben dazu nur die sogenannte potentia oboedientialis, wie Scotus selbst an der von ihm angeführten Stelle (Report.

lib. 1. dist. 5. qu. 2. ad. 3; tom. 22. p. 136) bemerkt. Nur wenn man auch dieſe frei wirkende göttliche Macht in Betracht zieht, kann man den Satz einräumen, daß jeder natürlichen paſſiven Potenz auch eine aktive entſpricht. — Scotus ſagt alſo hier keineswegs, daß etwas für die Philoſophie falſch ſein könne, was für die Theologie wahr ſei und umgekehrt; er erklärt nur, daß diejenigen alten Philoſophen ſich täuſchten, welche meinten, Gott könne nur blind und naturnotwendig, nicht aber frei wirken; die Unhaltbarkeit dieſer Anſicht könne ja die Philoſophie ſelbſt zeigen, und thatſächlich ſei dies auch von andern Philoſophen geſchehen. Ferner fügt er hinzu, daß der Theolog mehr Wahrheit zu erkennen vermöge als der Philoſoph für ſich allein ohne das Licht der Offenbarung. — Ähnlich verhält es ſich mit andern Stellen, auf welche Erdmann (a. a. O.) hinweiſt; wenn Scotus ſagt, nach der Philoſophie ſei der Tod etwas Natürliches, hingegen nach der Theologie eine Strafe, oder der Philoſoph verſtehe unter Seligkeit die diesſeitige, der Theolog hingegen die jenſeitige: ſo wird doch kein Gegenſatz zwiſchen Theologie und Philoſophie ſtatuiert, ſondern es wird nur bemerkt, daß in der Theologie manche Worte neben der in der Philoſophie geltenden Bedeutung noch eine weitere haben, wenn auch keine entgegengeſetzte.

Wie fern Scotus der Lehre von der ſogen. doppelten Wahrheit ſteht, ergibt ſich ſchon daraus, daß er gerade die Vernünftigkeit der chriſtlichen Glaubens- und Sittenwahrheiten als Kriterium für die Göttlichkeit und Wahrheit der chriſtkatholiſchen Religion anſieht, hingegen die Unvernünftigkeit und Abgeſchmacktheit der entgegenſtehenden heidniſchen, jüdiſchen, muhamedaniſchen, manichäiſchen und ketzeriſchen Lehren als Beweis für die Verwerflichkeit dieſer Religionsgenoſſenſchaften hinſtellt (Oxon. prologus in Sentent. qu. 2. n. 7—8; tom. 8. pag. 87s). Unter Anderm weiſt er hier darauf hin,

daß aus den zwei obersten christlichen Moralvorschriften, nämlich aus dem Gebote der Gottes- und Nächstenliebe, wie aus zwei Hauptprinzipien, alle andern Gebote sich logisch ableiten lassen, und daß überhaupt das ganze christliche Sittengesetz in sich selbst überaus concinn, vernunftgemäß, erhaben, nur eine Erweiterung des Naturgesetzes sei (n. 7): „Quid rationabilius quam Deum tamquam finem ultimum super omnia diligi, et proximum sicut seipsum? .. Ex istis quasi ex principiis practicis alia practica consequuntur in Scriptura tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singillatim cuilibet pertractanti de praeceptis, consiliis et sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, quae secundum Apostolum ad Roman. 2. scripta est in cordibus nostris". Betreffs der Dogmen erinnert er daran, daß wir über Gott nichts glauben, was irgendwie eine Unvollkommenheit in sich enthält, und daß auch die eigentlichen Glaubensgeheimnisse an sich nicht unglaublich sind, weil sonst die Welt sie nicht gläubig angenommen hätte: „De credibilibus patet, quia nihil credimus de Deo, quod aliquam imperfectionem importet; immo quidquid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam ejus oppositum; patet de Trinitate personarum et incarnatione Verbi et hujusmodi. Nihil enim credimus incredibile, quia tunc incredibile esset mundum ea credere .. De hac autem lege et honestate Christianorum patet per Augustinum (de utilitate credendi lib. 6. c. 8)".

Auch nur ein oberflächlicher Blick in die Werke des Scotus überzeugt uns, wie sehr derselbe bemüht ist, Theologie und Philosophie in Einklang zu bringen, wie eifrig er darnach trachtet, für jede Glaubenswahrheit, soweit nur immer möglich, Vernunftgründe, Analogien, Kongruenzbeweise u. s. w. herbei-

zubringen. Wie hätte denn auch der Doktor subtilis als Kind seiner Zeit den Scholastiker verleugnen können? Freilich bestreitet er die strickte Beweiskraft so mancher von andern Theologen angeführten Argumente, sei es aus der Vernunft, sei es aus der heiligen Schrift und Überlieferung geschöpften; freilich verweist er statt dessen mitunter auf die Offenbarung, resp. auf die kirchliche Lehrentscheidung, speziell auf die Lehrurteile des römischen Stuhles. Indes hiemit will er noch keine Trennung zwischen Theologie und Philosophie begünstigen, wie ihm öfters vorgeworfen wird, noch einer doppelten Wahrheit huldigen: er stellt nur als streng kritisch vorgehender Kopf größere Anforderungen an die einzelnen Beweise und verwirft deshalb die stringente Beweiskraft vieler von andern Scholastikern gebrauchten Stellen und Gründe. Dies hängt damit zusammen, daß er sich fortwährend angelegentlichst mit mathematischen Studien beschäftigte, wie seine Schriften sattsam bezeugen. Mag er auch die Theologie weit über die Philosophie stellen, so will er doch nicht im Geringsten die Vernunfteinsicht verkleinern. Namentlich in der „Dilucidissima expositio in XII libros metaphysicorum Aristotelis“ preist er überaus die Metaphysik. Er legt (lib. 1. summa 1. cap. 2; tom. 5. p. 458 ss.) nach vielen Gesichtspunkten ihre hohe Würde dar, nennt (n. 22) ihre Prinzipien „certissima“; lib. 2. summa un. cap. 2. n. 7. sagt er „Scientia metaphysicae considerat verissima et maxime vera, ergo maxime est scientia veritatis“.

Es spricht auch nicht für Geringschätzung der Philosophie oder Begünstigung der doppelten Wahrheit, wenn Scotus darauf dringt, die Glaubensartikel unbeschadet ihrer Wahrheit und Wesenheit, soweit möglich, der Vernunfterkenntnis nahe zu bringen, d. h. denjenigen Sinn zu wählen, der unsrer Einsicht am ehesten zugänglich ist (Oxon. lib. 4. dist. 11 qu. 3 n. 15):

„Non est aliquis articulus arctandus ad intellectum difficilem, nisi ille intellectus sit verus. Sed si verus est et probatur evidenter esse verum, oportet secundum illum intellectum tenere articulum, quando inquiritur in speciali, quia nullus alius intellectus specialis verus est". Oftmals kehrt bei ihm das Wort wieder (z. B. a. a. O. n. 14; tom. 17. pag. 375): „Etiam in creditis non sunt plura ponenda sine necessitate nec plura miracula quam oportet". So verteidigt er z. B. die dem menschlichen Verständnis eher faßliche Lehre von der sogenannten moralischen Wirksamkeit der Sakramente gegenüber der sogenannten physischen. Andrerseits liegt es ihm fern, die eigentlichen Glaubensgeheimnisse in Vernunftwahrheiten auflösen zu wollen.

II. Ein weiterer dem Scotus gemachter Vorwurf behauptet, nach ihm könne Gott wenigstens de potentia absoluta im Menschen zu gleicher Zeit Gnade und schwere Schuld mit einander bestehen lassen. So gibt Seeberg[1]) (a. a. O. S. 223) als Lehre des Scotus aus: „Gnade und Sünde könnten an sich zu gleicher Zeit im Menschen bestehen". Ebenso Schwane (a. a. O. S. 464—465): „Auch zwischen der Eingießung der Charitas und der Austilgung der Schuld wurde kein unmittelbarer oder physischer Zusammenhang, ja für Gott auch keine moralische Notwendigkeit angenommen, mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade zugleich die Schuld auszutilgen... Aber daß umgekehrt mit dem Zustande der heiligmachenden Gnade und mit dem Habitus der Charitas das Fortbestehen der schweren Schuld möglich sei und als denkbar möglich an-

1) Derselbe urteilt über Scotus und dessen Theologie im Ganzen günstig, viel besser als man es anderswo zu lesen gewohnt ist; indes auch er vermochte es in gar mancher Hinsicht nicht, sich in die Denk- und Redeweise des Doktor subtilis hineinzuleben; vgl. meine Recension über Seeberg's Dogmengeschichte des Scotus in der Litterarischen Rundschau für das kathol. Deutschland, 1901. n. 9. p. 268 ss.

genommen werden müsse, ist eine Meinung der Scotisten". Indes Scotus lehrt wiederholt mit klaren nicht mißzuverstehenden Worten ausdrücklich, daß der Mensch unmöglich sich gleichzeitig in Sünde und Schuld befinden, und daß Gott nicht einmal de potentia absoluta eine Simultaneität beider Zustände herbeiführen könne. So schreibt er (Oxon. lib. 4. dist. 15. qu. 1. n. 10; tom. 18. pag. 206): „Impossibile est autem, aliquem Deo reconciliari et tamen remanere in aliquo peccato . . . Sequitur ergo, quod impossibile est satisfacere Deo de uno peccato, remanente actualiter impoenitente de alio peccato mortali". Im Rechtfertigungsproceß treffen Gnade und Sünde nicht in ein und demselben Zeitmoment zusammen, sondern die einströmende Gnade vertreibt sofort alle Sünde (Oxon. lib. 4. dist. 4. qu. 5. n. 9; tom. 16. pag. 438): „Baptismus expellit omne peccatum, non quia in eodem instanti insit gratia et peccatum, sed gratia baptismalis expellit omne peccatum, quod infuit usque tunc". Über allen Zweifel erhaben ist die Stelle (Report. lib. 4. dist. 16. qu. 2. n. 27; tom. 24. p. 273): „Ad aliud, cum dicitur, quod culpa et gratia non sunt opposita formaliter nec sibi invicem formaliter repugnantia ut calidum et frigidum, album et nigrum: concedo, quod nullum supernaturale est formaliter oppositum alicui naturali [1]), ut probat, quia non sunt in eodem genere entis. Sed cum infers: igitur Deus posset de potentia absoluta infundere animae gratiam manenti sub culpa, dico, quod non sequitur, quia hoc includeret contradictionem; ex hoc enim, quod in aliquo instanti maneret in culpa, esset non amica, sed inimica Dei, et ex hoc quod in eodem instanti sibi infunderetur gratia, esset amica, et ita simul esset amica et non amica, quod est impossibile

1) Auch diese Worte sprechen gegen die Annahme einer doppelten Wahrheit.

includens contradictionem; de potentia tamen non solum absoluta, sed etiam ordinata posset esse amica et non amica pro alio et alio instanti". Also nicht einmal de potentia absoluta könnte Gott einer in der schweren Sünde verharrenden Seele die heiligmachende Gnade eingießen, weil sonst im nämlichen Zeitmoment dieselbe zugleich Freundin und Feindin Gottes wäre, was doch einen handgreiflichen Widerspruch in sich einschließt. Eben weil Gnade und Schuld nicht zusammen bestehen können, ist es auch unmöglich, daß mit der Charitas die Verdammung zur ewigen Strafe verbunden sein könne, oder Strafe mit der Glorie (Oxon. lib. 4. dist. 21. qu. 1. n. 3; tom. 18. pag. 702): „Per charitatem est aliquis dignus vita aeterna; sed si cum hoc stat debitum ad aeternam poenam, igitur simul est aliquis dignus vita aeterna et poena aeterna, sed hoc est impossibile, quia nullus potest esse debitor poenae pro illo instanti, pro quo est ordinatus ad gloriam, quia tunc simul posset stare gloria et poena aliqua ... Igitur si debitum poenae aeternae posset stare cum gratia, peccatum mortale non remissum posset stare cum gratia eo modo quo manet post actum, et tunc idem esset amicus et inimicus".

Auf diejenige Stelle, auf welche Schwane sich beruft, kann ich nicht eingehen, weil ich sie bei Scotus nicht auffinden konnte; sicherlich steht sie nicht an dem von Schwane citierten Orte noch in der citierten Quästion. Übrigens spricht sie nur dasjenige aus, was auch die von Seeberg angeführte sagt; diese aber lautet (Oxon. lib. 2. dist. 37. qu. 1. n. 10; tom. 13. p. 360): „Ad secundum dico, quod peccatum non potest effective corrumpere gratiam, sed tantum demeritorie, ita quod prius voluntas avertit se naturaliter quam Deus cesset naturaliter conservare gratiam; necesse est autem omnem privationem esse alicujus positivi formaliter, cum quo im-

possibile est ipsam stare; non est igitur peccatum formaliter privatio gratiae, quam non ex incompossibilitate destruit, sed ut demeritum". Nach dem Contexte entwickelt Scotus die Ansicht, daß die Sünde ihrem Wesen nach keine Verwundung der Natur, aber auch keine Vernichtung der heiligmachenden Gnade sei; letzteres nicht, weil sie auch in statu naturae purae, in welchem der Mensch gar nicht zur Gnade erhoben worden wäre, hätte vorkommen können. Die Sünde ist ihrem Wesen nach nur Privation und zwar privatio rectitudinis inesse debitae; der Mensch soll nämlich die Gebote Gottes halten und dadurch die von Gott gewollte rectitudo voluntatis, sei es die natürliche oder die übernatürliche, bewahren; diese rectitudo wird durch die Sünde aufgehoben, und hierin beruht das Wesen der Sünde. Gegen diese Auffassung vom Wesen der Sünde und gegen die Behauptung, daß deren Wesen nicht in der Corruption der Gnade liege, erhebt nun Scotus den Einwand n. 2: „Per peccatum mortale destruitur gratia, quod non esset, nisi peccatum esset formaliter corruptivum gratiae; alias posset stare cum eo, quod est absurdum". Hierauf erwidert er: „Ad secundum dico" etc.: „Aufs Zweite antworte ich: die Sünde kann nicht effektiv die Gnade vernichten, sondern nur demeritorisch, nämlich so, daß der Wille der Natur noch eher sich abwendet als Gott aufhört, die Gnade zu erhalten. Notwendig muß aber jede Privation formell die Privation eines Positiven sein, mit dem sie unmöglich zusammenbestehen kann. Deshalb ist die Sünde nicht formell Privation der Gnade; diese zerstört sie ja nicht infolge einer Incompossibilität, sondern nur als demeritum". Keineswegs sagt hier Scotus, daß Sünde und Schuld miteinander zugleich im Menschen wohnen können; er erklärt vielmehr dies im Einwand als absurd, und nimmt auch in der Antwort diese Bemerkung nicht zurück. Er spricht nur die Ansicht aus, daß

die Sünde nicht effektiv oder aus Inkompossibilität, sondern nur demeritorisch die Gnade vernichte. Die Gründe für diesen Satz sind in den zitierten Stellen bereits zur Genüge angegeben und werden von Scotus anderswo öfters des Weitern erörtert. Er sagt nämlich sehr häufig: Von Gott kann all dasjenige realisiert werden, was in sich möglich ist; möglich ist aber alles, was sich nicht selbst formell widerspricht. Nun sind aber Schuld und Gnade einander nicht formell entgegengesetzt etwa wie Kälte und Wärme, Finsternis und Licht (Schwarz und Weiß). Der formelle Gegensatz zur Sünde ist Nicht-Sünde, dies kann aber sowohl die natürliche Unschuld (Sündenlosigkeit) als auch die heiligmachende Gnade sein. Ebenso ist der formelle Gegensatz zur Gnade Nicht-Gnade; dies kann aber sowohl natürliche Unschuld (Sündenlosigkeit) als auch Sündhaftigkeit bedeuten. Insofern schließen sich also Sünde und Gnade nicht gegenseitig aus, können somit an sich gleichzeitig beisammen sein und deshalb auch von Gott wenigstens de potentia absoluta mit einander verbunden werden. Die Sünde vertreibt somit nicht ihrem Wesen nach oder effektiv die Gnade, beide sind ja an sich kompossibel. Zudem kann die heiligmachende Gnade nach Scotus, wie sie nur von Gott allein geschaffen und eingegossen werden kann, auch nur von Gott allein wiederum vernichtet werden, nicht aber von dem endlichen Geschöpfe durch den endlichen Akt der Sünde. Mensch und Engel können durch die Sünde nur demeritorisch die Gnade vernichten; durch die schwere Sünde wenden sie sich nämlich von Gott und seiner Gnade freiwillig ab und verdienen somit, daß Gott im nämlichen Moment, der Natur nach allerdings erst an zweiter Stelle, seinen die Gnade erhaltenden Einfluß zurückzieht, und hiemit schwindet die Gnade von selbst, wie die Welt in sich selbst zusammenfällt und in das Nichts zurücksinkt, sobald Gott seine sie tragende Hand abwendet. Wohl

aber sind Gnade und Sünde aus einem andern Grunde nicht kompossibel. Die Sünde macht naturnotwendig den Menschen zum Feinde Gottes, durch die Gnade aber wird derselbe ein ganz spezieller Freund Gottes; nun aber kann unmöglich jemand gleichzeitig ein geschworener Feind Gottes und dessen geliebter Freund sein; deshalb verdrängt die Sünde notwendig die Gnade, wenn auch nur demeritorisch, und umgekehrt vertreibt die einziehende Gnade ohne Weiteres notwendig die Sünde. — Schwane und Seeberg kann somit eingeräumt werden, daß nach Scotus Schuld und Gnade in der angeführten Weise kompossibel sind, und daß die Sünde die Gnade nur demeritorisch, nicht effektiv, vernichtet, nicht aber, daß sie nach demselben Doktor subtilis gleichzeitig im nämlichen Menschenherze beisammensein könnten. Übrigens bejaht auch Suarez, wie Schwane selbst bemerkt (de divina gratia, pars 3. lib. 7. cap. 20) die Frage: „An possit Deus conservare vel infundere justitiam in homine, qui peccavit mortaliter, non remittendo ei peccatum“? Er findet Gnade und Schuld an sich kompatibel, wenn er auch die entgegengesetzte Lehre probabel nennt „propter speciem pietatis, quam habet, tum in eo, quod excellentiam gratiae extollere videtur, tum etiam in eo, quod calumnias haereticorum hujus temporis longissime studet evitare“ (nämlich die protestantische Imputationslehre).

Noch in mancher andern Hinsicht wird die Lehre des Scotus ungenau wiedergegeben. Oft kann man z. B. lesen, daß nach ihm der Seinsbegriff von Gott und den Geschöpfen in ganz univokem Sinne ausgesagt werde. Indes schreibt er (de rerum principio, qu. 19. art. 1. n. 4; tom. 4. pag. 638 s): „Hoc nomen e n s sic communissime acceptum, quod dicitur ab actu essendi sive ab esse, dividitur prima sui divisione in e n s, quod non est nisi esse purum, quia nihil dicit

praeter esse, et per hoc est primum, unum et simplicissimum, cujusmodi est Deus, qui est extra omne genus Praedicamenti, quod est genus logicum; et in ens, cui convenit esse sive quod habet esse, quod in suo significato includit aliquid praeter esse, ita quod res cujuslibet Praedicamenti, etiam in generalissimo considerata, nominat quid compositum ex esse latissimo et communissimo, et ex aliquo peculiari. Nam ens creatum est habens esse et est ens, cui convenit esse, quia sua essentia per hoc est essentia, quod est ab alio extracta et de se non habet esse, sed ab efficiente, et ita necessario cadit etiam in compositione quodlibet genus generalissimum. Et sic patet, quod genus, quod est analogum et metaphysicum, continens creatorem et creaturam, non dicit rem aliquam communem istis nec aequivocam nec univocam, sed analogam, cujus natura est, quod natura rei significatae per nomen talis generis per se et primo dicatur de uno, et per attributionem et participationem illius dicatur de aliis, ut patet in Deo et creaturis" (vgl. n. 7; et qu. 1. art. 3. n. 15; tom. 4. pag. 641, 271). Auch nach Scotus kann also der Seinsbegriff von Gott und den Geschöpfen nur in analogem Sinne ausgesagt werden; wenn er anderswo erklärt, daß dieser Begriff beiden in univokem Sinne zukomme, so will er nur die äquivoke Bedeutung ausgeschlossen wissen. — Nicht selten wird auch bemerkt, Scotus halte die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Mutter Gottes nur für probabel. Allerdings macht Scotus an derjenigen Stelle, an welcher er von der unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau ex professo handelt, nämlich Oxon. lib. 3. dist. 3. qu. 1. n. 10; tom. 14. pag. 165 die Einschränkung: „wenn es der Auktorität der Kirche und Schrift nicht widerspricht, so scheint es probabel zu sein, dasjenige Mariä zuzusprechen, was für sie ausgezeichneter ist." Indes an

mehreren andern Orten trägt er die unbefleckte Empfängnis einfachhin als für ihn feststehend vor, z. B. Oxon. lib. 3. dist. 18. qu. 1. n. 13; tom. 14. pag. 684: „Est ibi etiam Beata Virgo Mater Dei, quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis nec ratione originalis (fuisset tamen, nisi fuisset praeservata)"; oder Report. lib. 4. dist. 16. qu. 2. n. 26; tom. 24. pag. 272: „Dico, quod absolute posset esse infusio gratiae sine expulsione alicujus culpae praecedentis, sicut fuit in beata Virgine, et fuisset in tempore innocentiae in innocentibus, quia tunc nulla fuisset culpa remittenda vel expellenda".

II.

Rezensionen.

Vom **Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge, herausgegeben von Prof. Dr. **O. Bardenhewer.** (Biblische Studien, VI. Bd., 1. u. 2. Heft). Freiburg i. B., Herder, 1901. 8°. 200 S. 4 M. 50 Pf.

Die biblischen Vorträge, deren Sammlung und Veröffentlichung gewiß ein glücklicher Gedanke des Herausgebers der „Bibl. Studien" war, bewegen sich fast sämtliche auf dem Gebiete des A. Test.: zwei beschäftigen sich mit pentateuchkritischen Problemen (Hoberg, über negative und positive Pentateuchkritik, S. 1—12; v. Hummelauer, zum Deuteronomium, S. 13—24); vier betreffen Textgeschichte und Textkritik (Happel, Neue Beiträge zur Textgeschichte der altteſt. Bücher, S. 25—38; Nikel, Die pers. Königsnamen in den Büchern Esra und Nehemia, S. 105—114;

Euringer, Die Bedeutung der Peschitto für die Textkritik des Hohenliedes, S. 118—128; Herkenne, Die Textüberlieferung des Buches Sirach, S. 129—140); zwei behandeln metrische Stoffe (Grimme, Durchgereimte Gedichte im A. Test., S. 39—56; Zenner, Davids Totenklage auf Saul und Jonathan, S. 57—76); eine Studie gehört dem religionsgeschichtlichen Gebiete an (Holzhey, Die heophoren babylonischen Eigennamen . . . , in ihrem Verhältnis zur Religion der Juden, S. 93—103) und eine endlich beschäftigt sich mit der altbabylonischen Königsgeschichte (Überreiter, Der altbabylonische Königsname Nit-In-Zn, seine Lesung und seine Identifizierung mit Arioch Gen. 14, S. 77—94). Hiezu kommen noch zwei Vorträge, die neutestamentliche Fragen zum Gegenstand haben (Weber, Der hl. Paulus vom Apostelübereinkommen bis zum Apostelkonzil, S. 141—186; Bardenhewer, Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat? S. 187—200).

Der Raum verbietet mir, über die einzelnen gelehrten Untersuchungen, deren jede den „Biblischen Studien" zur Ehre gereicht, sachlichen Bericht zu erstatten. Ich beschränke mich darauf, über den Vortrag v. Hummelauers zu referiren.

Das Deuteronomium wird von v. Hummelauer in eine Reihe von Quellenschriften zerlegt, die aus verschiedenen Zeitaltern stammen, und außerdem wird angenommen, daß der Text des Deuteronomium zu irgend einer Zeit einmal eine Katastrophe durchgemacht hatte und „in arge Verwirrung geraten war". Ein Redaktor, dessen Zeit sich nicht genau bestimmen läßt, und für den v. Hummelauer nach S. 23 sogar die exilische oder nachexilische Periode offenzulassen scheint, suchte den Text wieder in Ordnung zu bringen, glaubte aber nicht alle Dunkelheiten des Textes durch seine Redaktion gehoben zu haben, wie seine, mitten in eine Rede Mosis eingeschaltete Klage 29, 28 bezeugt. Das Ergebnis dieser redaktionellen Arbeit, der textus restitutus, ist das kanonische Deuteronomium. „Was uns die neueren Kritiker sagen über Entstehungszeit und Entstehungsweise des Pentateuches, betrifft zunächst bloß die Entstehung des textus restitutus; hinter dieser Frage liegt die ganze Frage von der Entstehung und Geschichte des Urtextes oder

der Urtexte. Die endliche Lösung des kritischen Problems ist hier zu suchen". Die allmähliche Entstehung des Buches skizziert v. H. folgendermaßen: den Kern des Deuteronomium, also des Urdeuteronomium bilden die Kap. 6, 1—7, 11 und 28, 1—68. Diese beiden Abschnitte, der eine den Pentalog enthaltend, der andere ein Fluchkapitel, dürfen als die ursprüngliche Thora gelten, als der mosaische Grundstock des Buches. Dazu kamen später nach Mosis Tode die „Worte Josuas" (Jos. 24, 26). Sie sind enthalten in Deut. 26, 16—27, 26. Gegen Schluß der Richterzeit fügte Samuel „das Gesetz des Königtums" (I. Sam. 10, 25) und mit ihm noch andere Gesetze in die Thora ein. Die auf Samuel zurückgehende Gesetzessammlung steht 12, 1—26, 15, lauter Gesetze, die nur aus der Richterzeit sich begreifen lassen. Unbestimmten Ursprunges und, wenn wir den Verf. recht verstehen, aus verschiedenen Epochen stammend ist der noch verbleibende Rest des Deuteronomium.

Dies sind die Grundgedanken des hochinteressanten Vortrags, den wir mit außerordentlicher Freude gelesen und wiedergelesen haben. Freilich, daß durch v. Hummelauers Hypothese die sämtlichen Rätsel, welche das Deuteronomium einer besonnenen Litterarkritik vorlegt, gelöst seien, glauben wir nicht, und gewiß auch der gelehrte Autor selber nicht. Unter allen Umständen scheint uns v. Hummelauers Quellenscheidung zu einer wichtigen Konsequenz zu führen: sie läßt sich nur dann durchführen, wenn das Deuteronomium seinem schriftstellerischen Charakter nach als litterarische Einkleidung gefaßt wird. Nimmt man es als geschichtlich erzählende Schrift, dann ist es unmöglich, in den oben citierten Abschnitten Worte Samuels bezw. Josuas zu finden, ohne daß der Autor positiv der Unwahrheit zu zeihen wäre. Denn es geht allerdings an, Einführungsworte, wie „Jahweh sprach zu Moses" oder „Moses gebot Israel" u. s. w. für bloße Formeln zu erklären, welche die unmittelbar sich anschließende Gesetzespromulgation legitimieren sollten, — wenn aber Moses wiederholt (12, 10; 17, 14; 18, 9 u. s. w.) die Besitznahme des Landes Kanaan als erst bevorstehend ankündigt, so kann hierin nichts Formelhaftes

liegen, das auch Samuel ebensogut, wie Moses, hätte sagen können. Derartige Wendungen könnten nur dann Sinn gewinnen, wenn das Deuteronomium nach seinem litterarischen Charakter in dieselbe Kategorie einzureihen wäre, welcher unter den kanonischen Büchern der Prediger, das Buch der Weisheit und in gewissem Sinne auch das Buch Job angehören. Wäre das Deuteronomium eine didaktische Schrift, dann würde sein prophetischer Autor völlig berechtigt sein, Schriftstücke aus verschiedenen Zeitaltern, von Moses an bis auf seine eigene Zeit, in Ein Werk zusammenzuarbeiten und das Ganze — nicht als Fiktion, sondern nur als litterarische Form — Moses in den Mund zu legen. Zu dieser Konsequenz scheint uns v. Hummelauers Hypothese notwendig zu drängen.

Schließlich möge uns noch gestattet sein, einen kleinen lapsus memoriae in dem Vortrage richtig zu stellen: es wird nämlich S. 22 zweimal als der König, welcher die Schriftrolle des Propheten Jeremias verbrannte (Jer. Kp. 36), Sedecias genannt. Selbstverständlich ist dafür der Name Jojakim zu setzen.

Vetter.

Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil. Von Dr. **Joh. Nikel.** Freiburg i. B. Herder 1900. XV 228 S. 8°. (Bibl. Stud. Bd. V, Heft 2 u. 3) M. 5. 40.

Der Verfasser berücksichtigt hauptsächlich die Probleme, welche mit der Frage der historischen Glaubwürdigkeit der Bücher Esdras und Nehemias in engerer Beziehung stehen. Dem 1. Abschnitt, welcher sich vornehmlich mit der Lage der Exulanten in Babylon befaßt, folgt eine eingehende Besprechung der Folgen, welche sich aus der Eroberung Babylons durch Cyrus für das Judenvolk ergaben. Der Verf. tritt für die Echtheit der in Esdr. 1, 2 ff. und 6, 3 ff. erwähnten Kundgebungen der Perserkönige Cyrus und Darius I mit guten Gründen ein. Ebenso verteidigt er im 3. Abschnitt mit vollem Recht die Thatsache einer Rückkehr der Juden unter Cyrus und im 4. Abschn. den vielfach angefochtenen

historischen Charakter der Stücke Esdr. 2, 1 ff., 3, 1—4, 5 und Neh. 7, 6 ff. Nur in der Lösung der Frage, warum Scheschbazzar nicht in dem Bericht Esdr. 3 genannt werde, ist dem Verf. nicht beizustimmen. Die richtige Lösung dürfte in der Annahme liegen, daß Scheschb. mit dem Zorobabel der Kapp. 2, 3 und 4 (nicht aber mit dem des 5. Kap.) identisch ist. Auch die vom Verf. angenommene Gleichsetzung des Xerxes und des Artaxerxes (Esdr. 4, 6. 7) mit den persischen Königen gleichen Namens ist nicht empfehlenswert. Es handelt sich an beiden Stellen um den bekannten Cambyses. Den Zug des Esdras verlegt der Verf. in die Zeit des Artaxerxes I. Demnach wäre im Esdrasbuch ein Zeitraum von über 60 Jahren mit Stillschweigen übergangen. Dies ist zu auffallend; bestimmte Gründe weisen denn auch den Zug des Esdras in das 7. Jahr des Darius I (515). Dagegen ist dem Verf. in der Ablehnung der Hoonackerschen Hypothese, welche den Mauerbau des Nehemias in das 20. Jahr Artaxerxes' I und den Zug des Esdras in das 7. Jahr Artaxerxes II versetzt, ganz beizupflichten. Andererseits nötigen wieder bestimmte Gründe, Neh. 8, 1—10, 40 unmittelbar an Esdr. 10, 44 anzuschließen. Dadurch aber wird der Schilderung, welche der Verf. im 10. Abschn. von der gemeinsamen Thätigkeit des Esdras und Nehemias in Jerusalem entwirft, der Boden entzogen. Erst ungefähr zwölf Jahre nach dem Zug des Esdras 515, aber auch nicht später, erfolgte die erste Ankunft des Nehemias in Jerusalem. — Offenbar ist auf diesem Gebiet das letzte Wort noch nicht gesprochen. Die Arbeit des Verf. aber ist, trotz einiger an ihr zu machenden Ausstellungen, ein wertvoller Beitrag zur Lösung der Probleme der Bücher Esdras und Nehemias; sie zeichnet sich in hervorragender Weise durch klare, gründliche und übersichtliche Darstellung aus.

Blaubeuren. Rießler.

Flavius Josephus' Jüdischer Krieg. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einem Anhang von ausführlichen Anmerkungen versehen von Dr. **Philipp Kohout**, Prof. des Neutest. Bibel-

studiums am Prieſterſeminar zu Linz. Linz, Haslinger 1901. Mark 10. X u. 815 S.

Wer den „Jüdiſchen Krieg“ des Joſephus wacker überſetzt und erklärt, vollbringt ein gutes Werk. Denn es liegt in dieſem Betreff wirklich ein Bedürfnis vor. Bei uns in Württemberg erſchien im J. 1855 in der bekannten Sammlung der Überſetzungen griechiſcher Proſaiker auch eine ſolche des Jüdiſchen Kriegs, beſorgt von Paret (Verlag von Metzler). Derſelben iſt eine ziemlich ausführliche Einleitung vorausgeſchickt und in der Form von Fußnoten ſind einzelne Erläuterungen beigefügt. Von 1855 an bis heute haben ſich aber auf dem Gebiet der Textkritik auch in Anſehung der Schriften des Joſephus ganz weſentliche Fortſchritte vollzogen und es liegen jetzt vorzügliche Textausgaben vor (von Naber, Leipzig 1895 und Nieſe, Berlin 1894). Wenn ſonach für die Überſetzung des Joſephus jetzt eine ſolide Grundlage geſchaffen iſt, ſo kommen andererſeits die vielen Errungenſchaften in der bibliſchen Archäologie und Topographie der Erklärung zu ſtatten. K. konnte ſich die Vorteile nach beiden Richtungen zu Nutzen machen und im ganzen hat er dies mit Geſchick gethan. Wenn er zunächſt in der Vorrede eine Art Ehrenrettung des Joſephus unternimmt und ausſpricht, man habe in unſern Tagen mehr als einen Stein von dem Grabe des jüdiſchen Geſchichtsſchreibers aufgeleſen, welchen Haß und Mißverſtand darauf geworfen, und die geſchichtliche Glaubwürdigkeit des Joſephus habe nicht ſelten eine unerwartete Rechtfertigung gefunden (VII—IX), ſo hat mich dieſe Auslaſſung in meiner Anſchauung über Joſephus nicht erſchüttert: ſeine Schriften ſind mit großer Vorſicht zu benützen, ſeine Darſtellung iſt nach den Muſtern und Regeln der rhetoriſchen Geſchichtſchreibung eingerichtet, und ganz abgeſehen von ſeiner „Liebesdienerei gegen Rom“ iſt ſeine parteiiſche Vorliebe für manche Perſönlichkeit namentlich der herodianiſchen Sippſchaft nicht zu verkennen; er entwirft mehr als einmal von Perſonen und Situationen ein ſchiefes oder poſitiv unrichtiges Bild; dies trifft im „Jüdiſchen Krieg“ ebenſo zu wie in den „Altertümern“. Auch K. ſieht ſich angeſichts der Ausſprache des Joſephus über den Antipater (I, 10, 5) zu der

Bemerkung genötigt (S. 547): das ist die reinste Lobhudelei gegen das Haus Antipaters, der nicht bloß haar- sondern ellenbreit von seiner Pflicht abwich. Das gleiche gilt von der Schilderung der Persönlichkeit und Thaten des Agrippa I (A. 18, 5, 4 ff.; 19, 8, 1 f.) und des Herodes Antipas, welch' letzteren er offenbar gegen besseres Wissen namentlich in der Sache der Enthauptung des Täufers in Schutz nimmt (A. 18, 5, 2 vgl. mit 18, 5, 4). Im Hinblick auf dieses und anderes halte ich meine in den Arbeiten über „Lukas und Josephus" (Quartalschr. 1895 u. 1896) niedergelegte Ansicht über Josephus durchaus aufrecht. Was die Übertragung des griech. Textes ins Deutsche selbst anlangt, so hat K. treulich erfüllt, was er versprochen: er hat eine sinngemäße Übersetzung im gefälligen Sprachgewand geboten. Zwar wird das philologische Gefühl dann und wann eben nicht angenehm erregt, z. B. wenn I, 29, 2 *ταύτην (τὴν Φερώρα γυναῖκα) πλέον ἡ Σαλώμη διέβαλλεν* also wiedergegeben ist (S. 109): welche (quam) Salome (Nominativ) mehr als die andern Frauen eingetunkt hatte. Eintunken für *διαβάλλειν* (statt anschwärzen) paßt doch nicht, und durch das charakteristische Imperfekt will ein gewohnheitsmäßiges Anschwärzen seitens der Salome ausgedrückt werden, weshalb „hatte" falsch ist; oder wenn VI, 9, 4 (S. 478) *πολὺ δὲ τοῦτο πλῆθος ἔξωθεν συλλέγεται* uns in der Form begegnet: zum großen Teil stammt diese Volksmenge von auswärts? Doch möchte ich diese und andere Ungenauigkeiten im Hinblick auf die entschiedenen Vorzüge der Übersetzung nicht allzusehr premieren. Größere Bedenken erregten manche Punkte in den Anmerkungen. Die Notiz über das jüdische Pfingstfest (S. 551 n. 253) ist nichtssagend; man erfährt gerade die Hauptsache nicht, daß es zu den drei Hauptfesten der Juden gehörte. Wenn sodann K. (S. 572 n. 571) die von Josephus (A. 17, 2, 4) berichtete Eidesverweigerung gegen den Kaiser und die herodianische Regierung seitens der Pharisäer, bei welcher Gelegenheit die Gattin des Pheroras die Strafe bezahlte, in die Zeit bald nach Aktium verlegt, so vermisse ich dafür den Beweis. Nach dem Zusammenhang legt sich bezüglich der Zeit dieses Vorfalls eine andere Auffassung nahe, welcher ich Quartalschr. 1896 S. 16 f.

Ausdruck verliehen habe. S. 588 n. 182 giebt K. eine Notiz über die berüchtigte Herodias: sie war nicht die rechtmäßige Frau des Vierfürsten Herodes (Antipas), da sie mit einem Bruder desselben (Herodes Philippus, Mark. 6, 17) früher in giltiger Ehe verbunden war und derselbe noch lebte; die Entführung muß längere Zeit vor dem Auftreten des Täufers stattgefunden haben, da die Tänzerin Salome beim Tode des Johannes schon ein herangewachsenes Mädchen war, die Trennung der Herodias von ihrem rechtmäßigen Gemahl aber nach der Geburt der Salome geschehen sein dürfte. Diese Darlegung ist unrichtig. Nach Josephus (A. 18, 5, 4) könnte es allerdings scheinen, als ob Herodias bald nach der Geburt der Salome von ihrem rechtmäßigen Mann Herodes Philippus sich getrennt und mit dem galiläischen Tetrarchen Herodes Antipas eine Verbindung eingegangen habe. Allein Josephus kann im Ernst nicht berichten wollen, daß die Trennung bald nach der Geburt der Salome geschehen sei, vielmehr ist der Sinn seiner Notiz: trotzdem Herodias in durchaus giltiger Ehe mit Herodes Philippus lebte und demselben auch eine Tochter geboren hatte, scheute sie sich doch nicht, den jüdischen Gesetzen zum Trotz eine Ehe mit Herodes Antipas einzugehen. Man muß Jos. A. 18, 5, 1 beiziehen: darnach knüpfte Antipas unmittelbar vor einer Reise nach Rom mit der Herodias, die damals schon „lange Zeit" mit Herodes Philippus zusammengelebt hatte, eine Bekanntschaft an und verband sich mit ihr nach der Rückkehr von Rom. Diese Reise wurde von dem Vierfürsten unternommen, um den Prokurator Pilatus am kaiserlichen Hof zu verklagen (vgl. Luk. 23, 12). Dieselbe fällt wie die Verbindung mit der Herodias in die Zeit vor dem öffentlichen Auftreten des Täufers, in den Spätsommer 781. Haec hactenus. Möge der von K. übersetzte „Jüdische Krieg" viele Leser finden. Am liebsten freilich möchte man das Studium der Schriften des Josephus nach dem griech. Texte empfehlen. Allein nach dieser Richtung wird man heute kaum mehr große Hoffnungen hegen dürfen; sämtliche „Barbaren" sind ohnehin auf die Übersetzung angewiesen. Belser.

Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum recensuit, Latinum ex vulgata versione Clementina adiunxit, breves capitulorum inscriptiones et locos parallelos uberiores addidit **Frid. Brandscheid**, gymnasii Hadamariensis olim conrector. Pars prior: Evangelia. Pars altera: Apostolicum. Friburgi Brisgoviae MCMI. Mk. 5.

Der Verf. hat das Neue Teſtament ſchon 1893 herausgegeben „secundum codices optimos et vetustissimos“ und außerdem im gleichen Jahre ein Handbuch der Einleitung in das N. T. als Prolegomena zum Griechiſch-Lateiniſchen N. Teſt. für höhere Lehranſtalten und zum Selbſtſtudium publiziert. In der vorliegenden zweiten Ausgabe wurde unter ſpezieller Berückſichtigung des Gebrauchs bei den akademiſchen Vorleſungen ein kleines Format gewählt, juſt dasſelbe, welches die bekannte Tauchnitzer Ausgabe aufzeigt. Es ſind zwar ſchon Urteile laut geworden, wornach das jüngſt von Eberhard Neſtle für die Württembergiſche Bibelanſtalt beſorgte N. Teſtament das von B. edierte an Handlichkeit und Gefälligkeit noch übertreffe: Neſtles N. Teſtament zählt nur 657 S., das von B. 652 + 803. Allein man darf nicht vergeſſen, daß Neſtles Ausgabe nur das Griechiſche N. Teſtament enthält, die von B. auch den Text der Vulgata, welchen wir nicht entbehren können. Darum mußte Brandſcheids Ausgabe umfangreicher werden. Eher kann man Neſtle einen Vorzug im Vergleich zu B. in anderer Richtung zuerkennen. Neſtle ſetzt nämlich die kritiſchen Anmerkungen ſtets unter den Text ſelbſt, während B. dieſelben je am Ende eines Bandes zuſammenſtellt. Mit dem Anbringen der Parallelſtellen am Rande wird jedermann völlig einverſtanden ſein. Über die Methode bei Herſtellung des griech. Textes ſpricht ſich B. in der Praefatio zum erſten Teil (p. XVI) deutlich aus. Darnach erſchien ihm die Methode Lachmanns als die richtige; dieſe aber beſtand darin, ut adhibitis vetustissimis codicibus et celeberrimis primorum trium saeculorum auctoritatibus consensum graecae lectionis cum latina Vulgatae versionis quaereret; weiterhin ſagt B.: statui mihi ad rectam s. Hieronymi methodum esse revertendum. Die Argumentation B.s iſt ungefähr folgende.

Hieronymus war ein Mann von ausgebreitetem Wissen und ausgezeichneter Gelehrsamkeit; außerdem war er bei Anfertigung der lat. Version im Besitz eines vorzüglichen Materials; die besten griech. und lat. Handschriften standen ihm zu Gebot und so konnte er, wie kein zweiter, die älteste Gestalt des N. T. herausstellen und thatsächlich präsentiert er uns diese in der lat. Übersetzung; darum kann man heute bei der Edition einer kritischen Ausgabe des N. T., bezw. bei Herstellung des griech. Textes keinen sichereren Weg gehen als wenn man sich fortwährend nach dem Vulgatatext richtet. Diesen Grundsatz hat denn auch B. getreulich befolgt und wenn er den beiden kleinen Bänden die Worte vorgesetzt hat: editio critica altera, emendatior, so liegt die Verbesserung gegenüber der ersten Ausgabe hauptsächlich in einer weiteren Anpassung des griech. Textes an den Wortlaut der Vulgata. Nun ist Rez. der letzte, welcher die peinlichste Berücksichtigung der Vulgata bei der Verfertigung einer Ausgabe des griech. Textes mißbilligt. In vielen Fällen hat B. durch dieses Verfahren das Richtige getroffen, z. B. wenn er Math. 7, 24 den Text also herstellt: *πᾶς οὖν — ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ* = assimilabitur viro sapienti der Vulgata, gegenüber dem *ὁμοιώσω αὐτόν* vieler griech. Handschriften, oder wenn er Gal. 1, 11 nicht mit vielen Handschriften *γνωρίζω δέ*, sondern in Übereinstimmung mit der Vulgata *γνωρίζω γάρ* schreibt; letzteres stand sicher von Anfang an im Text. Das Gleiche gilt von der Stelle Joh. 12, 7, wo B. statt der vielfachen Lesart: *ἄφες αὐτήν, εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τετήρηκεν αὐτό* mit Recht nach ℵB die andere aufgenommen hat: *ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό*, nach der Vulgata: ut in diem sepulturae meae servet illud (vgl. meine Einleitung S. 335); freilich fällt gerade hier B. aus der Rolle, indem er in diesem Vers nicht auch *ἄφετε* schreibt wie die Vulgata sinite, sondern *ἄφες*. Häufig jedoch ist die Gestaltung des griech. Textes nach der Vulgata angreifbar, sehr häufig positiv unrichtig. Mark. 13, 3 fixiert B. als ursprünglichen Text: *ἐπηρώτων αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος* etc. (Vulgata: interrogabant eum separatim Petrus etc.); hier bieten aber ℵBL *ἐπηρώτα*, und dieses ver-

dient sicher den Vorzug: Petrus richtete auf der Höhe des Ölberges an den Herrn die Frage, Jakobus, Johannes und Andreas schloßen sich ihm an. Das interrogabant bzw. ἐπηρώτων ist Korrektur, welche im Hinblick auf die Mehrheit der Subjekte gemacht wurde. Auch Joh. 1, 42 möchte Rez. das v. B. nach der Vulgata eingesetzte πρῶτον für eine spätere Korrektur halten statt des ursprünglichen πρῶτος: εὑρίσκει οὗτος πρῶτος τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα. Die Gründe, welche für die Ursprünglichkeit des πρῶτος sprechen, finden sich in meiner Einleitung S. 299 angeführt. An der Stelle Math. 25, 1 präsentiert uns B. als Text: ἐξῆλθον εἰς ἀπάντησιν (besser ὑπάντησιν) τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης. Warum so gegen die meisten und besten Handschriften? weil die Vulgata sponso et sponsae bietet. Nun hat diese vom Cod. Cantabr., sodann vom Cod. Rossanensis, auch vom Diatessaron und vom Syr. Sin. bezeugte Lesart neuestens beredte Verteidiger gefunden in Resch (Parallelt. II, 300 und Loisy (Rev. bibl. 1896 p. 349); allein von der Richtigkeit, bezw. Ursprünglichkeit der Lesart καὶ τῆς νύμφης kann, wie bald an einem andern Ort ausführlicher gezeigt werden soll, gar keine Rede sein; übrigens genügt zum Erweise der Unrichtigkeit schon ein Blick auf 25, 5 f. u. 10. Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß der von B. bei Festsetzung des griech. Textes befolgte Grundsatz nicht probehaltig ist. Die Vulgata soll hiebei stete Berücksichtigung finden, aber ihr einfach als der sicheren Führerin folgen ist verfehlt. Das gesamte Handschriftenmaterial muß benützt werden und am meisten die besten griech. Handschriften. Allerdings gehen in der Frage, welche von den Handschriften als die besten anzuerkennen sind, die Ansichten zum Teil weit auseinander; in den meisten Fällen giebt, da wo Varianten vorliegen, eine genaue Prüfung des Kontextes und des Gesamtsinnes des Inhaltes in einem Abschnitt einen Fingerzeig darüber, welcher von den durch die Handschriften dargebotenen Lesarten der Vorzug einzuräumen sei. Doch möchte Rez. über die Güte der Handschriften noch ein weiteres Wort reden. Er gehört nicht zu den einseitigen Bewunderern des Cod. D, soweit es sich um die Schriften des N. Test. im ganzen handelt; in Ansehung

der Apostelgeschichte aber schätzt er jenen Kodex sehr hoch. Diesen Standpunkt (vgl. besonders die „Beiträge zur Apostelgeschichte" und in der Einleitung § 19) teilen freilich keineswegs alle. Aber selbst solche Gelehrte, welche der Blaß'schen Hypothese mit der größten Zurückhaltung gegenüberstehen, wie Knabenbauer (Comentar. in Act. Apost. 1899), anerkennen die große Bedeutung der Lesarten des Cod. D für die Apostelgeschichte und machen von denselben ergiebigen Gebrauch bei der Interpretation dieses Buches. Dieselben ermöglichen vielfach allein die Auslegung schwieriger Stellen. Wie verfährt in dieser Beziehung B.? An der Stelle Apg. 18, 21 bietet auch der text. rec. die Worte des Cod. D: *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα;* Nestle hat diese Lesart wenigstens unten angemerkt; bei B. erfahren Lehrer und Schüler nichts davon; warum? weil die Vulgata dieselben nicht aufzeigt. Apostg. 19, 1 finden die Worte: *θέλοντος δὲ τοῦ Παύλου κατὰ τὴν ἰδίαν βουλὴν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα* bei Nestle und andern Gelehrten mit vollstem Recht Berücksichtigung; B. erwähnt nichts davon. Apg. 26, 16 bringt die Lesart des Cod. D: *καὶ παραγενόμενοι εἰς τινα κώμην ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσωνί τινι Κυπρίῳ* eine überraschend glückliche Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeit; B. schweigt davon. Mängel weist sonach seine Ausgabe auf, was hauptsächlich der bezeichneten Methode zuzuschreiben ist. Mögen dieselben bei einer neuen Auflage beseitigt werden.

Der Galaterbrief aus sich selbst geschichtlich erklärt von B. **Weber**, Prof. der Theologie in Würzburg. Ravensburg, Kitz 1901. 12 u. 145 S. M. 1.80.

In kritischen Besprechungen der von W. in den letzten Jahren edierten Schriften (vgl. Quartalschr. 1901 S. 281 ff.) wurde der Wunsch geäußert, der in der Galaterfrage mit ebensoviel Ausdauer als Umsicht und Scharfsinn thätige Würzburger Forscher möge seinen bisher gebotenen Ausführungen bald einen eigentlichen Kommentar über den Galaterbrief nachfolgen lassen. Diesem Wunsch

will W. wenigstens teilweise nachkommen, indem er aus seiner Schrift über „die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil“ uns in gesonderter Ausgabe den längeren Abschnitt präsentiert, wo die beiden ersten Kapitel des Briefs nebst mehreren anderen für die Frage nach den Entstehungsverhältnissen desselben bedeutsamen Partien geprüft und erklärt sind. Inzwischen habe ich selbst den Brief vom Standpunkt der südgalatischen Theorie aus im einzelnen bearbeitet, freilich vorerst nur zum Zweck der Vorlesung. Diese Prüfung hat mich in meiner mit W. zusammenstimmenden Auffassung bestärkt: nicht bloß begegnete mir keine Stelle im Brief, welche jener Theorie entgegenstünde, sondern sehr viele Abschnitte erschienen mir jetzt in ganz neuer Beleuchtung. Darum begrüße ich das Interimsgeschenk W.s mit aufrichtiger Freude und erhoffe einen vollständigen Kommentar aus seiner bewährten Feder. In der 12 S. umfassenden Einleitung zu dem Separatabdruck hat W. seine Position durch neue Argumente befestigt bezw. gegen erhobene Einwendungen verteidigt. Meinen Beifall hat besonders die Darlegung S. 8 und 9: Gal. 2, 1—10 handelte es sich nur um die Anerkennung der Heidenmissionare und ihre Missionspraxis, dagegen Apg. 15 um die Anerkennung der Heidenchristen als gleichberechtigter Glaubensgenossen. Merkwürdig! nur wenige kath. Exegeten haben sich über die brennende Frage bis jetzt geäußert und zwar Knabenbauer (L. Stimmen 1901 S. 303 ff.) und Dausch (Litt. R. 1901 S. 195 ff.) unter offener Anführung ihrer Bedenken *gegen* W.; die meisten bewahren eine völlige Zurückhaltung. Dies ist allerdings sehr klug, trägt aber nichts zur Förderung der Wahrheit bei. Was ich heute als denkwürdig bezeichnen möchte, ist die Kritik über die Arbeiten W.s in der Theol. Literaturzeitung (1901 S. 469 ff.). Dort wird die Position W.s als unhaltbar, als ein Erzeugnis apologetischer Interessen mit deutlich römisch-katholischer Färbung bezeichnet, dagegen volle Zustimmung zu den beiden folgenden Thesen W.s ausgesprochen: wenn Paulus bei Abfassung des Galaterbriefs 3mal seit der Bekehrung in Jerusalem war (etwa 36, 46 und 50), so hätte er unmöglich die 2. und 3. Reise dorthin verschweigen können; sodann: wenn *vor* Gal., noch

dazu unter Mitwirkung des Paulus, das Apostelbekret mit den Jakobusklauseln erlassen worden war, dann durfte Paulus es im Galaterbrief ehrlicherweise nicht übergehen. Nun prüfe man meine Darlegungen, besonders in der Einleitung S. 225 f.; 435 ff., und man wird diese Sätze dort finden als Hauptargumente für die Ansicht von der Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil. M. E. bleibt bei der entgegengesetzten Anschauung (Gal. nach dem Apostelkonvent) nur übrig, die Angaben der Apg. anzutasten. Belser.

---

1. **Tatians sogenannte Apologie.** Exegetisch-chronologische Studie von **R. C. Kukula.** Leipzig, Teubner 1900. 64 S. gr. 8°.
2. „Altersbeweis" und „Künstlerkatalog" in Tatians Rede an die Griechen von R. C. Kukula. Sonderabdruck aus dem Jahresbericht des k. k. I. Staatsgymnasiums in II. Bezirke von Wien 1899—1900. 28 S. gr. 8°.

Bereits Gallandi und Ponschab (Tatians Rede an die Griechen, Progr. Metten 1894/95) vermuteten, Tatians Rede an die Griechen sei eine Programmschrift und kündige die Eröffnung einer Schule an. Kukula macht mit dieser These Ernst und begründet sie eingehend. Und nachdem er diese Aufgabe im ersten Teil seiner Hauptschrift gelöst und im zweiten um die Richtigstellung und Verbesserung des Textes der Rede sich bemüht, sucht er im dritten Teil ihre Zeit zu bestimmen. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß die Rede nicht schon bald nach der (ersten) Apologie Justins, wie Harnack meinte, sondern erst nach dem Tode Justins entstand, höchst wahrscheinlich zur Eröffnung der von Irenäus I, 28, 1 bezeugten häretischen Schule (Epiph. H. 46, 1) gehalten wurde, zeitlich mit seinem Bruch mit der Großkirche, der nach der Chronik des Eusebius im 12. Jahre Mark Aurels oder im J. 172/3 n. Chr. erfolgte, zusammenfällt (S. 51 f.). Daß die Schrift nach dem Tode Justins entstand, ergab sich auch mir, als ich 1883 S. 219—233 (in Kirchengesch. Abhandlungen und Unters. II, 142—152) die Chronologie Tatians untersuchte. Den Endtermin oder den wirklichen Ursprung setzte ich aber, ohne freilich in eine nähere Untersuchung über ihn einzugehen, nicht so spät an. Ich hege gegen

die fragliche Datierung auch einige Zweifel, will indessen den Punkt nicht weiter erörtern, zumal K. in dieser Beziehung nur von Wahrscheinlichkeit, wenn auch höchster Wahrscheinlichkeit spricht.

Die zweite und kleinere Schrift bietet den zweiten Teil der Rede (c. 31—41) in neuer Rezension und stellt den organischen Aufbau seiner beiden Abschnitte oder Beweismassen, des Altersbeweises (c. 31, 36—41) und des Künstlerkataloges (c. 32—35), wie man sie zu nennen pflegt, und ihr Verhältnis zu der im ersten Teil verwendeten Beweiskette ins Licht, indem hier die innerlichen Vorzüge des Christentums dargelegt, dort die äußerlichen Merkmale derselben vor Augen geführt werden. Und der litterarischen Betrachtung schließt sich eine sachliche an, indem die Anklagen, die in der letzten Zeit mit Bezug auf den Künstlerkatalog gegen Tatians Ehrlichkeit und Sittlichkeit erhoben wurden, als unberechtigt nachgewiesen werden. Die Schlüsse dürften im litterarischen Teil in einiger Beziehung zu weit gehen. Im ganzen aber hat sich der Verf. um das Verständnis der Rede Tatians ein entschiedenes Verdienst erworben. Funk.

Anciennes littératures chrétiennes. II. **La littérature syriaque** par **R. Duval.** Deuxième édition. Paris, Lecoffre 1900. XVI, 444 S. 12°. Fr. 3, 50.

Als ich 1898 S. 144 ff. über das jüngst in Frankreich begonnene Unternehmen, eine Bibliothek für den kirchengeschichtlichen Unterricht zu schaffen, berichtete, konnte ich u. a. auch ein Werk unter dem vorstehenden allgemeinen Titel anzeigen, die Geschichte der griechischen Litteratur von Batiffol. Derselben folgte bald die Geschichte der syrischen Litteratur nach. Die Schrift zerfällt in zwei Teile: im ersten wird nach einer kurzen Darlegung der Anfänge und der allgemeinen Eigentümlichkeiten der syrischen Litteratur ein Überblick über die auf uns gekommenen Schriften gegeben, die alten und die späteren Übersetzungen der hl. Schrift, die syropalästinensischen Lektionarien, die syrische Massora, die biblischen Kommentare, die Apokryphen des A. und N. T., Akten der Martyrer und Heiligen, apologetische Schriften, kirchliche Kanones und bürger-

liches Recht, Geschichtswerke, asketische Schriften, Philosophie, die exakten Wissenschaften wie Medizin, Naturgeschichte u. s. w., Grammatik, Lexikographie, Rhetorik und Poetik, Übersetzungen; im zweiten Teil werden, nach dem Muster des einschlägigen Artikels von W. Wrigth in der britischen Encyklopädie, kurze Notizen über die syrischen Autoren in chronologischer Reihenfolge gegeben. Die Schrift liegt bereits in zweiter Auflage vor, ein Beweis, daß sie einem verbreiteten Bedürfnis entgegenkam und ihre Aufgabe glücklich löste. Der Verf. besitzt als Kenner der syrischen Litteratur seit geraumer Zeit einen geachteten Namen. Ich habe meinerseits zu derselben Stellung zu nehmen, soweit sie für die Kirchengeschichte und Patristik von Bedeutung ist. Im übrigen ist sie mir ein fremdes Gebiet, und ich muß mich deshalb im allgemeinen auf eine bloße Anzeige beschränken. Die Verbesserungen und Ergänzungen, welche die zweite Auflage bietet, sind in Form eines auch besonders zu beziehenden Anhanges gegeben (S. 423—440). Nur ein paar anderweitige Bemerkungen mögen mir gestattet sein. Die Bemerkung über die Pariser Hs., der wir die syrische Übersetzung der Didaskalia der Apostel verdanken, sie enthalte außerdem Auszüge aus den Apost. Konstitutionem I—VII und das achte Buch dieses Werkes, bezw. über die Publikation der betreffenden Stücke durch Lagarde in den Reliquiae iuris eccl. ant. syr., ist schwerlich richtig. Vgl. meine Schrift über die Apost. Konstitutionem 1891 S. 248 f. Unter den weiteren Stücken, die dort stehen, befindet sich ein Teil der sog. Apostolischen Kirchenordnung, und diese Schrift wurde, wenn ich recht sehe, von D. nicht erwähnt. Neuerdings wurde sie syrisch ganz veröffentlicht, und D. wird ihr wohl nun in einer weiteren Auflage einen Platz anweisen. Ebenso dürfte in dieser der Index eine Erweiterung erfahren. Schriften, wie die Didaskalia und die Konstitutionen der Apostel und das Testament unseres Herrn, vermißt man in ihm sehr ungern. Funk.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio ed. Societas Goerresiana. Tomus primus: Diariorum pars prima: Herculis Severoli commen-

tarius, Angeli Massarelli diaria I—IV. Collegit edidit illustravit **Sebastianus Merkle.** Cum tabula phototypica civitatis Tridentinae saeculo XVI. Friburgi Br. Herder 1901. CXXIX, 931 S. 4. M. 60.

Mit diesem Werk beginnt ein großes, von der Görresgesellschaft veranstaltetes Unternehmen, eine neue Ausgabe der Quellen zur Geschichte des Konzils von Trient, der Diarien, Akten, Briefe und Traktate. Mit der Edition der Diarien wurde Dr. Merkle betraut, und mit ihr wird die Publikation eingeleitet. Der einstweilen vorliegende und dem Andenken des Konzilshistorikers Hefele gewidmete Band enthält den Kommentar von Herkules Severoli, der am 4. Januar 1546 zum Promotor des Konzils gewählt wurde, und vier Diarien von Angelo Massarelli, der bei dem Konzil in seinen drei Perioden das Amt eines Sekretärs bekleidete. Für die weitern Diarien sind noch zwei Bände vorgesehen. Jenen beiden Männern wenden sich sofort auch die Prolegomenen zu, nachdem im ersten und einleitenden Kapitel von der Notwendigkeit einer so viel als möglich auf die Originalien zurückgehenden Publikation der Quellenschriften gehandelt und ein Überblick über die vornehmlichen Standorte derselben gegeben worden war.

Die erste Schrift war bisher nur sehr unvollkommen bekannt. Raynald entnahm ihr mehrere Bruchstücke (sie sind S. LXVII zusammengestellt), ohne daß sie indessen als zusammengehörig erkannt wurden, und die Sammlung Döllingers bot von ihr nur den achten Teil. Ihr Autor war zweifelhaft, bezw. unbekannt. Während Döllinger sie Massarelli absprach, dem sie in der für seine Sammlung benützten Hs. von Trient zugeschriebenen war, wollte A. von Druffel in ihr das von Massarelli auf Anordnung des Kardinals del Monte verfaßte Diarium erkennen. Jetzt erhalten wir sie ganz und es gelang dem Hg. zugleich, in H. Severoli ihren Autor zu ermitteln, indem er bei seinen Forschungen das Original fand und in der Hand dieselbe entdeckte, die in zwei Briefen Severolis v. Okt. 1546 vorliegt (S. XXXIX). Die Schrift gewinnt in hohem Grad an Bedeutung durch den weiteren Nachweis, daß die heutigen Akten für die ersten vier Monate aus ihr geschöpft sind, indem für jene

Periode eine offizielle Protokollführung nicht bestand, Massarelli erst im April 1546 Sekretär des Konzils wurde und bei Abfassung der Akten jener Zeit hauptsächlich die Aufzeichnung Severolis benützte. Der Kommentar Severolis stellt sich damit, wie das Stemma S. LXVII veranschaulicht, für die Zeit bis zum 1. April 1546 als Hauptquelle dar; von da an treten die jetzt beginnenden Originalakten an die erste Stelle; er behauptet aber noch, soweit er reicht, d. h. bis zum 9. Mai 1547 oder, wenn wir die noch folgende Notiz in Anschlag bringen, bis zum 16. Januar 1548, die Bedeutung eines höchst wertvollen Parallelberichtes. Er ist, wie teilweise schon aus dem Bisherigen sich ergibt und S. XLIV f. gezeigt wird, nicht ein Protokoll, sondern eine Zusammenfassung von an die Kurie eingesandten Berichten, die aber auf während der Sitzungen gemachten Aufzeichnungen beruhen.

Die meiste Kunde von dem Konzil verdanken wir seinem Sekretär Massarelli. Ihm ist daher der größte Teil der Prolegomenen gewidmet, und die Ausführung ist um so dankenswerter, je weniger ihm bisher in der Litteratur, zumal in Deutschland, eine entsprechende Stellung zu teil wurde. Wir erhalten eine fast durchweg auf ungedruckte Dokumente sich stützende Beschreibung seines Lebens, eine gerechte und durch besonnenes Maßhalten sich auszeichnende Würdigung seines Könnens und seines Charakters, eine eingehende Beschreibung seiner ungewöhnlich zahlreichen, meist ungedruckten Schriften, den Text alter Verzeichnisse derselben mit Beifügung des jetzigen Standortes der einzelnen Stücke, soweit eine Identificierung möglich war, und in den meisten Fällen ist sie dem Hg. gelungen.

Die erste Stelle wird unter den Schriften den Diarien eingeräumt, deren Ausgabe M. zufiel. Es sind im ganzen sieben bekannt, und vier kommen in dem vorliegenden Band einstweilen zum Abdruck. Das erste wurde bereits in der Döllingerschen Sammlung durch Woker veröffentlicht. Die Ausgabe ist aber sehr ungenügend; sie beruht auf der nicht am besten beschaffenen Hs. von Trient und giebt den Text nicht ganz vollständig, indem einiges wegen Unverständlichkeit ausgelassen wurde, anderes,

weil es den Herausgebern einer Aufnahme nicht wert zu sein schien. Die Originalschrift war auch jetzt trotz der bis auf Spanien ausgedehnten Nachforschung nicht aufzufinden. Dagegen wurden außer der Hs. von Trient die zwei Hss. der Barberina herangezogen, von denen die eine, so lange das Autograph fehlt, eine grundlegende Bedeutung hat, während die andere, als Abschrift von jener, von geringerem Wert ist. Besser als das erste sind die übrigen Diarien überliefert, da von ihnen, mit Ausnahme des Schlusses des fünften, die Originalhandschriften im vatikanischen Archiv bewahrt werden, von mehreren auch nicht wenige Abschriften vorliegen. Wir erhalten zunächst drei derselben, und da bisher nur ein Teil des zweiten und von den anderen, namentlich dem dritten, einige Bruchstücke, gedruckt wurden, so treten sie in dieser Edition im ganzen zum erstenmal an die Öffentlichkeit. Das vierte behandelt die zweite Periode des Konzils oder die Tagung in Bologna. Die drei anderen beziehen sich alle auf das Konzil von Trient in seiner ersten Periode, und das erste, das vom 2. Mai 1545 an italienisch geschrieben ist, geht näherhin vom 22. Februar 1545 bis 1. Febr. 1546, das zweite, das auch die entferntere Vorgeschichte enthält, von der Einberufung des Konzils nach Mantua 1536 bis 11. März 1547, das dritte vom 18. Dez. 1545 bis 11. März 1547. Bei dem zeitlichen Zusammentreffen waren Wiederholungen unvermeidlich, das zweite Diarium stellt sich in dem betreffenden Teil fast durchweg als Auszug aus dem ersten und dritten dar. Im Unterschied von der Schrift Severolis berichten die Diarien alle mehr über die äußeren Vorgänge beim Konzil als über die eigentlichen synodalen Verhandlungen.

Die Schriften werden mit Ausnahme weniger Stücke, die eher zu den eigentlichen Konzilsakten gehören, vollständig mitgeteilt, und das Verfahren, das in dem letzten, von den bei der Edition befolgten Grundsätzen handelnden Kapitel der Prolegomenen begründet wird, verdient unbedingte Billigung. Eine Ausnahme wäre nach dem Angeführten allenfalls bei dem zweiten Diarium zu machen gewesen. Aus den S. LXXXIX angeführten Gründen wird aber auch hier der vollständige Abdruck gutzuheißen sein. Auf getreue Wiedergabe der Texte wurde die größte Sorgfalt verwen-

det. Die Nachprüfung der Hss. wurde, da die Herstellung des Bandes über drei Jahre sich erstreckte und der Hg. schon nach Druck des ersten Drittels Rom verließ, durch St. Ehses besorgt. Den Text begleitet ein sorgfältiger Kommentar. Den Schluß bildet ein sehr eingehendes Namen- und Sachregister S. 875—927).

Der vorstehende Bericht läßt ebenso die hohe Bedeutung der Publikation erkennen wie die große Aufgabe, die dem Hg. gestellt war. Es ist noch hervorzuheben, was einigermaßen übrigens bereits auch aus dem Bisherigen erhellt, daß M. seiner Aufgabe sich vorzüglich gewachsen zeigte. Die Prolegomenen und der Kommentar bekunden scharfes Eindringen in den Gegenstand, ausgebreitete Gelehrsamkeit und feine Kombinationsgabe; das Ganze ist ein Beweis ehernen Fleißes. Die Verlagshandlung ließ es ihrerseits nicht fehlen, das wertvolle Werk entsprechend auszustatten. Funk.

Die Heiligen der Merovinger von **C. A. Bernoulli.** Tübingen, Mohr (P. Siebeck). 1900. XVI, 336 S. gr. 8. Preis: 8 M.

Indem der Verf. es als Aufgabe der Wissenschaft erkannte, den Volksglauben innerhalb des Kirchenglaubens zu erforschen, wählte er zum Gegenstand seiner Untersuchung die fränkische Kirche im Zeitalter der Merovinger als den einzigen rein undogmatischen Bestandteil der gesamten abendländischen Kirche seit ihrer Entstehung bis auf den heutigen Tag (S. VII). Der christliche Volksglaube manifestiert sich hauptsächlich als Heiligenglaube, und das Andenken an die Heiligen betrifft ihre Wirksamkeit wie im Leben so nach dem Leben oder in dem Grabe. Demgemäß zerfällt die Schrift in zwei Bücher, das Heiligenleben (S. 2—209) und das Heiligengrab (S. 210—336). Jenes Buch handelt zuerst von der hagiographischen Litteratur, angefangen von den Schriften des Sulpicius Severus über Martin von Tours, den großen Heiligen der Franken, bis herab auf Gregor von Tours und die Heiligenleben des 7. Jahrhunderts. Dabei kommen auch einige Schriften zur Sprache, die nicht auf fränkischem Boden entstanden und nicht fränkische Heilige betreffen, wie das Leben Severins von Eugippius, das Leben des Fulgentius von Ruspe und e. a., da ein mo-

nographischer Beitrag zur spätrömischen Litteraturgeschichte gegeben und insbesondere die Entstehung eines spezifisch christlichen Produktes des lateinischen Schrifttums und dessen Übergang in die Memorienlitteratur, wie die Schriften dieser die Fixierung persönlicher Erinnerung darstellenden Gattung genannt werden, aufgezeigt werden sollte. In einem weiteren Abschnitt wird die Bedeutung der Legende geschildert, und zwar unter dem dreifachen Gesichtspunkt der Wander- Orts- und Geschichtsheiligen. Das zweite Buch bietet der Hauptsache nach eine systematische Analyse des religionsgeschichtlichen Materials, das in den kleinen Schriften des fränkischen Geschichtsschreibers Gregor von Tours angesammelt ist, unter den Kategorien: der Name (die Grundheiligen, das Reichsheiligtum, Missionen und Translationen), die Kraft (die Reliquie, der heilige Ort, Amulet und Fluidum), das Wunder (die Erscheinung, die Heilung, der Glaube).

Es ist unbestreitbar, daß der alte Götterglaube an dem christlichen Volks- oder Heiligenglauben einen nicht geringen Anteil hat. Wie weit aber sein Einfluß näherhin reicht, ist weniger leicht zu bestimmen, und der Verf. schlägt ihn m. E. in verschiedener Hinsicht zu hoch an. Aber er bemüht sich eifrig und ehrlich, zu einer richtigen Würdigung zu kommen; man kann auch vielfach mit seinem Urteil zufrieden sein. Die Schrift verdient Beachtung. Und wie wir durch sie eingehenden Aufschluß über den alten fränkischen Volksglauben erhalten, so dürfte die Geschichte hier auch als Lehrerin für die Gegenwart sich bewähren, da in der letzten Zeit die Leichtgläubigkeit und der mit ihr Hand in Hand gehende Aberglaube einen ungebührlichen Aufschwung nahm. Funk.

Geschichte des Katholicismus in Altpreußen von 1525 bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der brandenburgisch- preußischen Kirchenpolitik von Dr. **Fr. Dittrich**, o. Prof. am Kgl. Lyceum Hosianum. Erster Band. Von der Säkularisierung des Ordensstaates bis zum Tode König Friedrichs I. Braunsberg 1901. Ermländische Zeitungs- und Verlagsdruckerei. XIII, 539 S. 8.

Vorstehende Arbeit erschien zunächst im 13. Band der Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands. Es ist aber sehr dankenswert, daß sie auch besonders herausgegeben und dadurch einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht wurde. Behandelt sie auch ein Stück preußischer Provinzialgeschichte, so hat sie doch, wie der Verf. im Vorwort richtig hervorhebt, nach mehr als einer Seite hin auch ein allgemeineres Interesse, sofern sie nicht nur die brandenburgisch-preußische Kirchenpolitik in dem Gebiete des ehemaligen Ordensstaates Preußen schildert, sondern auch die Bemühungen und Erfolge Polens, den Katholicismus in Preußen, den König Sigismund im Krakauer Vertrag v. J. 1525, weil er ihn für verloren hielt, preisgegeben oder, soweit er noch vorhanden war, nicht genügend sicher gestellt hatte, wieder aufzurichten und zur Gleichberechtigung mit dem Luthertum und Calvinismus zu erheben, endlich auch die Wechselbeziehungen der polnischen und preußischen Kirchenpolitik und deren Einwirkungen hier auf die Lage der Katholiken, dort auf die der Dissidenten. Das vierte Kapitel zeigt uns u. a. auch die Stellung des ermländischen Bischofs Zaluski zu der Frage des preußischen Königstitels; das fünfte und letzte behandelt den Synkretismus an der Universität Königsberg in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, jene denkwürdige Unionsbewegung, welche in Preußen viele hochstehende Männer in die katholische Kirche führte (S. V f.) Ein vorzügliches Verdienst um die katholische Religion erwarben sich, sowohl durch ihre geistige Tüchtigkeit als durch ihre Opferwilligkeit in der Seelsorge, die Jesuiten. Im J. 1651 gründeten sie in Königsberg, der Hauptstadt des Landes, eine Missionsstation, und trotz wiederholter und heftiger Anfeindungen wußten sie sich über die ganze Periode, die in dem Bande zur Behandlung kommt, zu behaupten. Ihre Schulen in Braunsberg und an anderen Orten genossen ein solches Ansehen, daß sogar viele Protestanten ihre Kinder ihnen anvertrauten und, als hiegegen die Regierung zuletzt einschritt, ein hervorragender reformierter Edelmann ihnen ein glänzendes Zeugnis ausstellte. Zur Errichtung einer katholischen Kirche in Königsberg kam es wieder im Anfang des 17. Jahrhunderts bei dem Übergang des

Herzogtums an Kurbrandenburg, indem der neue Herrscher dem König von Polen als Lehensherrn versprechen mußte, für die Katholiken freie Religionsübung, Amtsfähigkeit und freie Ausübung des Patronatsrechtes anzuerkennen und in einer Vorstadt von Königsberg eine Kirche zu erbauen und zu dotieren. Der Bau des Gotteshauses wurde 1614 begonnen, und am 11. Dez. 1616 fand die Weihe statt.

Das Buch bietet ein hohes Interesse. Entsprechend seiner ursprünglichen Bestimmung ist die Darstellung, wie der Verf. selbst hervorhebt, etwas breit und geht vielfach sehr ins Detail. Bei der Bedeutung des Inhaltes wird aber auch der ferner stehende Leser die Ausführlichkeit gerne hinnehmen, da er durch sie ein schärferes Bild gewinnt. Funk.

Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien von **Joseph Sickenberger,** Dr. Theol. Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung 1901. VIII und 268 Seiten.

A. und d. T.: **Texte und Untersuchungen** zur Geschichte der altchristlichen Litteratur herausg. von Oskar v. Gebhardt und Adolf Harnack. Neue Folge VI. Band 1. Heft.

Die gehaltvolle Arbeit eines Schülers Otto Bardenhewers behandelt den exegetischen Nachlaß des Bischofs Titus von Bostra, welcher im dritten Viertel des vierten Jahrhunderts seine bischöfliche und litterarische Wirksamkeit entfaltete. (I. Nachrichten über Titus von Bostra). Derselbe verfaßte eine Streitschrift gegen die Manichäer in 4 Büchern, die uns in einer alten syrischen Übersetzung ganz, im griechischen Originaltexte nicht mehr ganz zur Hälfte erhalten sind. Da Ludwig Nix in Bonn dem Verf. das Manuscript seiner Deutschen Übersetzung des syrischen Textes des 3. und 4. Buches zur Benutzung überließ, so war letzterer in der Lage den ganzen Inhalt der Antimanichäerreden des Titus kennen zu lernen, was für seine Untersuchungen von größter Bedeutung war. (II. Die Streitschrift gegen die Manichäer). Der in Handschriften, Katalogen und Sammelwerken dem Titus von Bostra zugeschriebene Lukaskommentar wird in Nr. III als eine Kompi-

lation des 6. Jahrhunderts, hauptsächlich aus Cyrill von Alexandrien, dann auch aus Titus von Bostra, Origenes Chrysostomus u. a. erwiesen. Den Höhepunkt der kritisch-methodisch vorzüglichen Untersuchung bilden die Kapitel IV und V. Dort werden nämlich die exegetischen Fragmente des Titus auf Grund eingehender handschriftlicher Forschungen aus Katenen, namentlich Lukaskatenen, und zwar die meisten aus der Lukaskatene des Niketas von Serrä (vergl. darüber diese Zeitschr. 1900 S. 639 f.) eruiert, und hier wird ihre Echtheit durch innere Kriterien, namentlich durch ihre Gedanken- und Sprachverwandtschaft mit der antimanichäischen Streitschrift ganz überzeugend dargethan. Das vierte Kapitel zeichnet zugleich eine Geschichte der Lukaskatenen im Umriß und bildet einen wertvollen Beitrag zu der von Ehrhard, Bonwetsch, Lietzmann und Faulhaber so glücklich inaugurierten Erforschung der Kettenkommentare. VI charakterisiert Titus als Exegeten aus der antiochenischen Schule und zeigt ziemlich evident, daß die Katenenfragmente Reste nicht eines Kommentares, sondern von Homilien über das Lukasevangelium sind. VII behandelt, wieder auf Grund handschriftlicher Forschungen, die Benützung der Lukashomilien in späteren Evangelienkommentaren. Auch in Danielkatenen finden sich Titusfragmente, die der Verf. in Nr. VIII mit großer Wahrscheinlichkeit als ebenfalls den Lukashomilien entnommen darthut. Eine Homilie auf den Palmsonntag, sowie eine Erklärung der Parabel vom ungerechten Richter und vom Pharisäer und Zöllner werden als unecht erwiesen (IX und X). Bezüglich syrischer und und koptischer Fragmente wird Prüfung und Urteil Orientalisten von Fach anheimgestellt (XI).

Der zweite Teil bietet Texte, zuerst die Lukas-, dann die Danielscholien, letztere gesondert von ersteren, weil Recht und Ort ihrer Einreihung trotz aller Wahrscheinlichkeit immerhin hypothetisch ist. Ein Anhang bespricht einen in der Ambrosiana in Mailand befindlichen, vom Verf. eingesehenen Palimpsest von Lukashomilien, welche wahrscheinlich dem Homilienkorpus des Titus angehören. Eine Entzifferung wäre aber nur mit Reagenzien möglich.

S. 5 A. 2 muß es natürlich heißen „des 5. Jahrhunderts" statt „des 4. Jahrhunderts". S. 39 f. wäre ein Verweis auf die Pseudo-Dionysius datierenden Arbeiter Stiglmayers und des Referenten angezeigter gewesen, als S. 24 der auf meine Zusammenstellung der intransigenten Echtheitsverteidiger in einem Analekton dieser Zeitschrift.

Den Verfasser kann man zu seinem schönen Werke, der Frucht mehrjähriger Arbeit, eines zweijährigen Aufenthaltes in der ewigen Stadt, eifriger Forschung in der vatikanischen und in oberitalienischen Bibliotheken, sowie in der Wiener Hofbibliothek, bestens beglückwünschen. Mögen seine Studien ungestörten Fortgang nehmen!

Reutlingen. Hugo Koch.

L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle. Dissertation présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain pour l'obtention du grade de Docteur par **Guillaume Voisin,** Licencié en Théologie. Louvain, J. van Linthout. Paris, A. Foutemoing. 1900. 429 S.

Die Bedeutung des Apollinaris von Laodicea für das zweite Stadium der christologischen Lehrentwicklung, welches er eingeleitet und vielfach bestimmt hat, ist allgemein bekannt und anerkannt. Da aber seine Stellung früher wesentlich aus den Schriften seiner Gegner bestimmt und seine eigene Schriften unter dem Namen orthodoxer Väter (Gregor Thaumaturgus, Julius von Rom, Athanasius) verbreitet wurden, so war es ohne umfassende kritische Vorarbeit schwierig, ein treffendes Bild des geistreichen und sittlich hochstehenden Bischofs zu entwerfen. Erst durch die Arbeiten der Kritik ist es möglich geworden, die auch in den neuesten dogmengeschichtlichen Werken sich noch findenden Unrichtigkeiten und schiefen Urteile zu beseitigen. Dazu hat der Verf. obiger Dissertation einen wertvollen Beitrag geliefert. Mit großem Fleiß und scharfem Urteil hat er die drei Fragen untersucht: allgemeine Geschichte des Apollinarismus, Studie über die apollinaristische Litteratur, dogmatische Studie. Von den vielen Punkten, in welchen

er mit guter Begründung von den herkömmlichen Anschauungen abweicht, seien nur einige angemerkt: Apollinaris ist nicht Platoniker, sondern Aristoteliker gewesen. Er ist nicht durch Bekämpfung des Arianismus zu seiner Christologie gekommen, sondern nimmt eine Mittestellung zwischen Antiochien und Alexandrien ein. Die Lehre der Kirche identifizierte er mit dem antiocheniſchen Irrtum. Während er die rationalistische Philosophie der Antiochener benützte, war er nicht frei von gnostischen (doketischen) Einflüssen. Anfangs war er Dichotomist, später Trichotomist. Seine Bedeutung bestand darin, daß er das christologische Thema auf die Tagesordnung setzte, einen Monophysitismus lehrte, welcher auch das „aus zwei Naturen" des späteren Monophysitismus negierte, *einen* Willen und *eine* Wirksamkeit der *einen* Natur vindizierte und durch die pseudepigraphische Schriften sowohl auf die orthodoxen Väter (Cyrill) als auf die Monophysiten (Eutyches) einen großen Einfluß ausübte. Er hat auch das Gleichnis vom Leib und der Seele eingeführt, welches von da ab die orthodoxen Väter oft gebrauchen. Der Verf. stimmt Loofs zu, wenn er sage, daß nach 300jähriger Diskussion, bis zum Konzil 680 kaum ein neuer Gesichtspunkt in die Debatte gebracht worden sei. Daraus kann der Leser entnehmen, daß diese Monographie geeignet ist, reiche Belehrung zu vermitteln. Daß der Verf. sich für seinen Gegenstand manchmal etwas zu viel einnehmen ließ, wird ihm niemand verübeln. Dies ist z. B. der Fall, wenn er von unbegründeten Anklagen der Väter gegen Apollinaris spricht (S. 334), denn was er davon anführt, deckt sich doch teilweise mit dem, was er vorher selbst ausführte. Auch ist es einseitig, wenn behauptet wird, daß die Fragen: giebt es in Christus zwei Naturen? hatte er eine vernünftige Seele? noch nicht ausdrücklich gestellt worden seien, denn was die Väter seit Irenäus gegen den Gnosticismus verteidigten und über den Gottmenschen lehrten, betrifft doch die zwei Naturen und die vernünftige Seele. Melito hat zuerst von Naturen in Christus gesprochen. Irenäus, Hippolyt u. a. legen Christus einen Leib und eine vernünftige Seele bei. Dies berührt der Verf. S. 396 ff. selbst. Schanz.

Apologie des Christentums. Erster Band: Religion und Offenbarung von Dr. **Hermann Schell,** Prof. der Apologetik an der Universität Würzburg. Paderborn, Ferd. Schöningh 1901. XXVIII, 468 S.

Mit neuem Eifer und gleich großer Begeisterung für die Wahrheit hat der in den letzten Jahren weit über die Kreise der Theologie hinaus bekannt gewordene Verf. der Apologie seine Aufgabe wieder aufgenommen und mit ebenso gründlicher Spekulation als besonnener Kritik weitergeführt. Er giebt in dem interessanten Vorwort keinerlei Aufschluß über das Verhältnis dieses Werkes zu den früheren Schriften, nur gelegentlich erfahren wir später, daß in dem Werke „Gott und Geist" das erste Buch dieser Apologie zu erkennen ist. Darnach können wir auch über die weiteren Absichten des Verf. uns eine Vorstellung machen, obwohl er auch hierüber keine Angaben macht. Hat er im ersten Teil von „Gott und Geist" die grundlegenden Fragen der Apologetik (vgl. Jahrg. 1896 S. 338 ff.), im zweiten Teile die Gottesbeweise im einzelnen behandelt, so bespricht er jetzt die religionsphilosophischen Fragen und die Offenbarungsphilosophie mit den Kriterien der Offenbarung, Wunder und Weissagung.

Über den Standpunkt und die Methode des Verf. brauche ich nach meinen früheren Bemerkungen nichts mehr beizufügen. Er ist und bleibt dem aristotelisch-scholastischen Intellektualismus unbedingt zugethan, verteidigt nachdrücklich die absolute Giltigkeit des Kausalgesetzes und vertraut der Macht der Wahrheit ohne Rückhalt. Ohne auf eine prinzipielle Auseinandersetzung mit seinen katholischen Gegnern einzugehen, sucht er doch die Schwierigkeiten, welche besonders in seiner Selbstursächlichkeit Gottes gefunden werden wollten, zu beseitigen und den bedenklichen Konsequenzen die Voraussetzungen abzuschneiden. Am Schluß hat er diese Untersuchungen zusammengestellt unter dem Titel: Theologische Probleme und Klarstellungen in Bezug auf spekulative Erörterungen mit P. Christian Pesch S. J., P. Janssens O. S. B., Dr. Gloßner und Dr. Braun. Darauf folgen: Religionsphilosophische Grundsätze gegen Eduard von Hartmanns und Arthur Drews Kritik des christlichen Theis-

mus und Offenbarungsglaubens, gegen Prof. Dr. Friedrich Paulsen, Prof. Dr. Gideon Spicker, Prof. Dr. Ernst Häckel. Damit ist zugleich hinlänglich angedeutet, gegen welche Gegner und in welcher Weise der Verf. die christlichen Grundwahrheiten verteidigt. Obwohl ich der Ansicht bin, daß heutzutage weit weniger der Intellektualismus und Idealismus als der naturalistische Monismus und der historische Kritizismus der christlichen Weltanschauung gefährlich sind, halte ich es doch für ein großes Verdienst, daß auch auf diesem Gebiet die geoffenbarte Wahrheit in so gewandter Weise verteidigt wird. Sicher kann keine Weltanschauung sich auf die Dauer behaupten, wenn ihr der innere Wahrheitsgehalt abgeht und sie es unterläßt, für ihre Wahrheit den Erweis zu erbringen. Das Geheimnis in der Natur und Offenbarung braucht nicht beseitigt zu werden, wenn man seine Bedeutung für Wahrheit und Vollkommenheit nachweist. Auch das Geheimnis der Gottheit bleibt bestehen, wenn man dasselbe zur Erklärung des Geheimnisses der Schöpfung verwendet. Allein es gelingt doch dem Geiste bei ernstem und redlichem Streben, eine genügende und befriedigende Weltanschauung zu gewinnen. Darüber darf man sich allerdings keiner Illusion hingeben, daß die Aufforderungen, das kirchliche Christentum und seinen Gottesbegriff an dem Problem der Theodicee zu erproben, immer dringender werden.

Als ein Hauptvorzug des Werkes erscheint die strenge logische Gliederung und die präzise, scharf pointierte Darstellung. Vielen wird es erwünscht sein, daß nach der scholastischen Methode gewöhnlich die Einwände noch besonders gelöst werden. Daß es hier nicht selten wie in der alten Scholastik vorkommt, daß Gründe und Gegengründe mehr formell als sachlich, mehr in geistreichen Thesen und Antithesen als in überzeugenden Ausführungen dargestellt werden, ist bei dieser Methode unvermeidlich und auch sonst eine nicht immer angenehme Beigabe der Polemik und Apologetik. Ohne ernstes Studium wird hier niemand der Schwierigkeiten einigermaßen Herr werden. Was der Verf. über die Entstehung der Religion gegenüber dem modernen Naturalismus ausführt, ist sehr lesenswert. Doch hätte ich gewünscht, daß diese Fragen auch in einen

Zusammenhang zur geschichtlichen Entwicklung gebracht worden wären. Was der Verf. über die „natürliche Religion" sagt, hat mich so wenig als die Behauptungen anderer überzeugt. Daß die natürliche Religion der Versuch sei, auf Grund der Schöpfung und Vorsehung die Gemeinschaft mit Gott zu bethätigen, wäre erst zu beweisen, da es keine Religion außer der Offenbarung des A. und N. Ts. giebt, welche einen reinen Schöpfungsbegriff hätte und die Religion älter ist als die Kosmologie. In der Religion sind in der That die „Werturteile" mehr zu berücksichtigen als es der alte und neue Intellektualismus thun, weil sie nur die aristotelische Philosophie als Direktive gelten lassen wollen. Die Religion ist eben, wie der Verf. selbst bemerkt, älter als alle Philosophie. Dagegen befinde ich mich in Übereinstimmung mit dem Verf., wenn er bei den Kriterien der Offenbarung die inneren Kriterien nachdrücklich betont, obwohl die Schwierigkeiten derselben, besonders für weitere Kreise nicht zu verkennen sind. „Es ist eine schwere Aufgabe, die Wahrheit ernst zu nehmen und sie als Wahrheit erwiesen zu halten, wenn sie nur durch logische Notwendigkeit getragen und geltend gemacht ist; das Gute mit der vollen Kraft und Innigkeit der Liebe und Hingebung zu umfassen und zu vollbringen, wenn es nur durch solche Gründe und Gesichtspunkte eingeführt wird, welche sich an die Vernunft und die Selbstbestimmung wenden" (S. 421). Um so willkommener wird ein Führer bei der Lösung dieser Aufgabe sein. Schanz.

Der christliche Gottesbegriff. Beitrag zur spekulativen Theologie von **R. Rocholl** D. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1900. XVI, 371 S. 10 M.

Der durch seine „Philosophie der Geschichte" rühmlich bekannte Veteran der spekulativen Wissenschaft hat es noch unternommen, unter Zugrundlegung des Hauptbegriffs eine kurze und prägnante Darstellung seiner christlichen Weltanschauung zu geben. Er ist in der Theologie und Philosophie ein Anhänger der alten Schulen und will die berechtigten, aber von der neuen Generation verkannten Gedanken derselben wieder zur Geltung bringen. Er

schickt „in einer gewissen Gutmütigkeit" voraus, daß nach seiner Ueberzeugung „das, was das alte Concordienbuch auf Grund der alten Bekenntnisse gab, Ausdruck der tiefsten und höchsten Erfahrung ist, welche die Christenheit auf Erden überhaupt gemacht hat." Aber auch abgesehen davon ist die Arbeit „eine Art Herbstzeitlose am Ende des Jahrhunderts. — Man muß es dem Verfasser eben zu gut halten, daß er einst in seiner Jugend in Wien mit Anton Günther umging, und dann mit Dorner noch kurz vor dessen Tode über den Gottesbegriff in Berlin reden konnte." Auch was der Verfasser sonst noch im Vorwort über katholische und protestantische Theologie, über alte und neue Philosophie, über Aristoteles und Thomas, Identitätsphilosophie und Neothomismus sagt, ist geeignet, den Leser zum voraus über Inhalt und Tendenz des Buches genau zu orientieren. Fügen wir noch bei, daß nach einer Orientierung über die wichtigsten Fragen der Erkenntnistheorie und Psychologie im 1. Teil die immanenten Relationen, im 2. Teil die transeunten Relationen behandelt werden und in einem Anhang „zur Begründung" auf alte und neue Theologen und Philosophen verwiesen wird, so kann sich der Leser eine Vorstellung vom ganzen Aufriß machen, wenn er sich erinnert, daß gerade die spekulative Philosophie am Anfang des vorigen Jahrhunderts die Trinitätslehre gegen den Rationalismus verteidigte und zum Mittelpunkt ihrer Systeme machte.

Wenn wir dem Verfasser auch in den Prinzipien nicht beistimmen können, so müssen wir doch anerkennen, daß er sowohl in seiner Kritik als in seinen positiven Ausführungen viel zur Klärung der schwierigen Probleme, welche mit dem Gottesbegriff zusammenhängen, beigetragen hat. Es ist ja eine alte Klage, daß die rein logische Behandlung der Trinitätslehre die Beziehungen der Hypostasen zur Schöpfung, welche in der hl. Schrift ausgesprochen sind, nicht zur Geltung kommen lasse und für das christliche Leben wirkungslos bleibe. Mit Recht bemerkt der Verf., daß der Schöpfungsbegriff die Probe eines jeden Gottesbegriffes sei. Dies ist von Wichtigkeit, weil der Pantheismus immer noch die „geheime Religion Deutschlands" ist. Wenn er aber den Ari-

stoteles nicht über den Dualismus hinauskommen läßt und doch behauptet, daß beide Richtungen der mittelalterlichen Theologie, der Realismus und Nominalismus, am Pantheismus im ganzen, sowie am Spiritualismus in Deutung des göttlichen Wesens im besonderen teilgenommen haben, so unterschätzt er den Einfluß des Aristoteles. Daß der Gottesbegriff der Scholastik zum Pantheismus treiben müsse, weil ein eigenschaftsloses Sein kein Begriff sei, wäre nur richtig, wenn der Actus purissimus Leben und Eigenschaften ausschließen würde. Richtig ist, daß das „Leben" die höchste Kategorie ist, aber auch die Scholastiker kannten den lebendigen Gott aus der hl. Schrift. Die Folgerung zogen sie allerdings nicht, daß Leben Leiben sei und daher Gott eine Art Körper haben müsse. Wohl haben einzelne Kirchenväter, von der Stoa beeinflußt, Gott einen Körper beigelegt, wie der Verf. im Anhang hervorhebt, aber die herrschende Lehre in der Kirche ließ sich nicht davon beeinflussen. Darnach ist auch die folgende Trinitätslehre zu beurteilen. Das Bestreben, Bewegung und Leben in Gott nachzuweisen, ist berechtigt, führt aber leicht zu naturalistischen Konsequenzen. Der Verf. kann mit dem Thomismus sagen, Gott sei seine eigene That, ohne die causa sui gelten zu lassen, aber mit der Entwicklung, besser Entfaltung in Gott beschreitet er doch ein Gebiet, welches den Gottesbegriff mit dem Naturbegriff vermischt, denn dadurch wird ein „Analogon von Raum und Zeit", eine Potenz in Gott für das Stoffliche gefordert. Danach begreifen wir auch, daß der spiritualistische Gottesbegriff für die Engellehre nicht ausreiche, die Restitutionshypothese für die beste erachtet, die Materie dynamisch aufgefaßt und die Welt als Folge geistiger Ursachen dargestellt wird. Damit hängt zusammen, daß die Erde als Zentralpunkt, absoluter Mittelpunkt des Universums aufgefaßt und die Meinung, welche auf allen Sternen Engel sehe, in die Romane verwiesen wird. Allein trotz aller Bedenken bleibt doch bestehen, daß der Verf. mit Geist und Geschick die schwierigen Probleme allseitig darzustellen und tiefere Auffassung von Gott und Natur anzuregen weiß. Mit logischen und exakten Formeln kann ja keine Weltanschauung mehr Geist und Gemüt befriedigen. Schanz.

1) **Die Geschichte des Meßopferbegriffs** oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers. Von Dr. Franz Ser. **Renz**, bischöfl. Seminar-Inspektor zu Dillingen a. D. I. Altertum und Mittelalter. Mit dem „Imprimatur" des Hochw. B. Generalvikariats Augsburg. Im Selbstverlag des Verfassers. In Commission bei Dr. F. P. Datterer u. Cie. Freising 1901. XVI, 816 S.

2) **Das eucharistische Opfer** nach der Lehre der älteren Scholastik. Eine dogmengeschichtliche Studie von Dr. Wilhelm **Götzmann.** Freiburg, Herder 1901. 105 S.

1) Mit Recht kann der Verf. in dem Vorwort bemerken: Das vorliegende Buch hat keinen Vorgänger. So auffallend es erscheinen mag, es ist doch wahr. Trotz aller mehr oder weniger geistreichen, jedenfalls künstlichen Theorien über den Begriff des Meßopfers fehlt es durchaus an einer systematischen Bearbeitung der Geschichte des Begriffes. Weder die Dogmengeschichten noch die Monographien über das Meßopfer haben diesem Bedürfnisse einigermaßen abzuhelfen gewußt. Und doch war dies eine wichtige Aufgabe der katholischen Dogmatik. Nur auf diesem historischen Wege ist es möglich, den richtigen Begriff vom Meßopfer festzustellen und den zahlreichen, sich auf die Schrift und die Väter berufenden Einwendungen protestantischer Gelehrter mit Hoffnung auf einigen Erfolg entgegenzutreten. Ich habe prinzipiell auf diesen Punkt schon oft hingewiesen und habe auch in meiner Sakramentenlehre den Versuch gemacht, dieses durch Spekulation verdunkelte, durch den Protestantismus heftig bekämpfte Gebiet durch dogmengeschichtliche Untersuchungen verständlicher und faßlicher zu machen. Es zeigt sich bei jeder Gelegenheit, daß gerade die mit dem ganzen religiöskirchlichen Leben am engsten verbundenen Lehren am wirksamsten durch die Geschichte des Dogma und der Liturgie verteidigt werden können. Daß dadurch manche Lieblingstheorie ihren Boden verliert, ist nur ein Schaden für diejenigen, welche Dogma und Theorie nicht zu unterscheiden wissen und willkürliche, zu bestimmten Zwecken ersonnene Spekulationen an Stelle der Gründe aus den Glaubensquellen setzen. Diese Gedanken

drängten sich mir mächtig auf, als ich den Abschnitt über das Meßopfer für die Sakramentenlehre ausarbeitete. Die reservierte Haltung gegenüber den gangbaren Theorien ist ein Beweis dafür. Man hat vielfach daran Anstoß genommen und die Behauptung ausgesprochen, daß eine so singuläre Auffassung keinerlei Zustimmung erhalten werde. Nichts desto weniger hat diese Auffassung in Frankreich, das sonst nur den technischen Opferbegriff der Lehrbücher kannte, und in Deutschland Zustimmung gefunden. Das obige Buch ist nicht nur ein Zeugnis dafür, sondern tritt auch aus der Reserve heraus, um mit umfassender historischer Begründung zu zeigen, daß die neueren Theorien in der Geschichte des Altertums und des Mittelalters keinen Halt haben. Dasselbe hat aber auch für diejenigen, welche dieser Hauptthese nicht zustimmen zu können glauben sollten, einen großen theologischen Wert, indem es zum erstenmale in gründlicher Weise das protestantische Zerrbild von der Lehre der Eucharistie bei den Vätern zerreißt. Die Arbeiten von Höflinger und Steitz über diesen Gegenstand sind so maßgebend geworden, daß selbst Harnack und Kattenbusch ohne weiteres darauf fußen und auch die wenigen, welche, wie Loofs, sich einigermaßen davon emanzipiert haben, noch stark davon beeinflußt worden sind. Mit der Lehre vom Meßopfer wird die davon unzertrennliche Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie dargelegt. Die katholische Theologie hat daher allen Grund, dieses gelehrte Werk dankbar zu begrüßen.

Dieser erste Band ist in drei Bücher zerlegt: Die Schriftlehre über den Begriff des messianischen Opfers im A. u. N. T.; die Kirchenlehre über das Wesen der eucharistischen Opferhandlung in der Zeit der Väter; der Meßopferbegriff des Mittelalters. Für den demnächst erscheinenden zweiten Band: Der Meßopferbegriff in der neuzeitlichen Kirche sind zwei Bücher in Aussicht genommen: Die tridentinische Definierung des eucharistischen Opferbegriffs; der tridentinische Opferbegriff und die neuscholastischen Opfertheorien. Schon in der Schriftlehre läßt der Verf. erkennen, daß sein Opferbegriff wesentlich von dem der späteren Theorien

sich unterscheidet. Ihm steht das Opfer Christi am Kreuz als das einzige und Hauptopfer im Mittelpunkt, alle anderen erhalten nur durch ihre Beziehung auf dieses eine Bedeutung. Unter diesem Gesichtspunkte wird das ganze A. T. aufgefaßt. Gen. 1—3 sind symbolisch zu erklären. Die Sünde besteht in der innerlichen Geschlechtsreizung. Das Motiv des Brudermordes war der Neid wegen der Bevorzugung Abels als Schlangenzertreters. Mit Abels Opfer wird der Jahvekult eröffnet. Gen. 4, 26 ist das Jammern und Schreien nach dem Namen Jahve (rorate caeli!). Der Heimat- und Ruhegott Jahve hatte sich nach dem Morde zurückgezogen, es lebte für die Menschheit nur noch der Gott der jetzt ruhelosen Schöpfung, Elohim. Nur wenn Jahve als der künftig für sein Volk sich opfernde Gottmensch betrachtet wird, können wir begreifen, daß in der Genesis nur Elohim Opfer dargebracht werden. Ohne Genesis sind aber Exodus und Leviticus gar nicht zu verstehen. Das Pesachopfer eines jeden Jahres war die blutige Repräsentans des künftigen einmaligen blutigen Erlösungsopfers. Jahve ist selbst Opfer. Die Altarflamme ist das Sinnbild Jahves. Die eigentliche und beständige Thätigkeit des Altares im Vorhofe war es, das Leben zu verzehren, Altar der Verbrennung zu sein. Es war die unausgesetzte Übergabe des Lebens an Jahve seitens des gesamten Volkes, die fortwährende Repräsentation des Opfertodes jenes Lammes, das sich durch den ewigen Geist dem Elohim darbieten wird. Das Brandopfer ist daher das Opfer überhaupt. Ich muß gestehen, daß ich bei diesem „Opfer Jahves, des Blutbräutigams" nicht folgen kann. Wohl bin ich gleichfalls der Ansicht, daß das A. T. im Geiste des N. T. zu erklären ist, aber möchte doch die Erfüllung nicht dem Vorbild fast gleichsetzen. Hier wie beim Opferbegriff überhaupt darf die allgemeine Religionsgeschichte nicht außeracht gelassen werden. Deshalb ist der oft bei den Vätern wiederkehrende Gedanke, daß Gott den Juden blutige Opfer gestattet habe, um sie von dem Abfall zum Götzendienst zurückzuhalten, für viele Einrichtungen im alten Bunde eine genügende Erklärung. Wenn man alles messianisch deuten will, so verfällt man zu leicht der Künstelei. Aus der Lehre des

N. T.s ist besonders hervorzuheben, daß der Verf. wesentlich und formal nur allein den blutigen Tod als Opferthat Christi betrachtet und sonst keine Opferung Christi anerkennt. Ein Opferleben kenne die hl. Schrift nicht. Das Abendmahl bezieht sich auf das folgende Kreuzesopfer. Die Partizipien sind mit der Vulgata futurisch zu erklären. Damit sind allerdings manche Schwierigkeiten beseitigt, indem das Abendmahl in ein ähnliches Verhältnis zum Kreuzesopfer gesetzt wird, wie die späteren eucharistischen Feiern. Der Verf. hat sich so den Weg für seinen Opferbegriff geebnet und kann darauf zurückweisen, wenn er die Wiederholung des Abendmahles, nicht des Kreuzesopfers bei den Vätern erwähnt findet.

Die Hauptbedeutung des Werkes besteht gerade in dem Nachweis des richtigen Opferbegriffes bei den Vätern und den alten Scholastikern. Und hierin muß man dem Verf. im wesentlichen beistimmen. Es scheint zwar auffallend, wenn er bemerkt, daß die Väter in das Wesen des unblutigen Opfers am tiefsten eingedrungen seien, und wenn er selbst beim Lombarden, Alexander von Hales und Thomas die Trennung von Fleisch und Blut ohne Beziehung auf eine reale Trennung erklärt und die immutatio bei Thomas wie den Konsekrationsakt der Beziehung auf den Opferakt entkleidet, aber im großen und ganzen ist es richtig, daß beim unblutigen Opfer an Christus, der ein für allemal sich dem Vater geopfert hat, nichts geschieht, sondern derselbe in Verbindung mit der durch die Kommunion geheiligten Gemeinde dem Vater zur Danksagung und Verherrlichung dargebracht wird. Doch möchte ich weder für jede Deutung von *θυσία* und *θυσιαστήριον* noch dafür eintreten, daß die Väter hinsichtlich des unblutigen Opfers sich ganz klar gewesen seien. Ich bin vielmehr der Ansicht, daß sie die Begriffe von Opfer und Altar, wie sie aus dem A. T. und den heidnischen Religionen allgemein bekannt waren, gebrauchten und nicht ängstlich nach dem Opferakt suchten. Ebenso scheint mir auch die liturgische Sprache hiebei mitgewirkt zu haben. Denn dieselbe Wahrnehmung kann man in der ganzen Sakramentenlehre machen. Man vergleiche einmal die Lehrentwicklung von Hugo

v. St. Viktor bis zu Thomas und Bonaventura, um sich zu überzeugen, wie notwendig es war, daß in den liturgischen Formeln Buchstabe und Sinn unterschieden wurden. Bis auf den heutigen Tag hat die Sakramentenlehre gegen eine Konfusion dieser Art zu kämpfen. Die bildlichen Deutungen der Worte und Begriffe möchte ich gleichfalls nicht immer als Erklärungen gelten lassen. Um nur ein Beispiel anzuführen, so entscheidet sich der Verf. für die Ansicht des sonst bekämpften Höslinger, daß bei Ignatius die mit dem Bischofe geeinte Gemeinde der Altar sei. Neuestens hat aber Stahl (Patristische Untersuchungen 1901) mit Recht gegen Höslinger die entgegengesetzte Auffassung verteidigt. Freilich sucht derselbe trotzdem am allgemeinen Priestertum bei Ignatius festzuhalten, aber dies ist ihm nur möglich, indem er die „Vermittlung" als einziges Merkmal des Hierarchischen bestimmt, die große Bedeutung des Bischofes für den christlichen Altar muß er doch anerkennen.

Für das Weitere muß ich den Leser auf das Buch selbst verweisen. Ich will nur beifügen, daß der Opferbegriff bei Irenäus und Origenes im Preise Gottes für dessen Wohlthaten, welche in der Eucharistie repräsentiert sind, besteht, daß Cyprian jedes eucharistische Opfer als Darstellung der Passion und Wiederholung nicht des Kreuzes-, sondern des Abendmahlsopfers betrachtet, daß im Morgenland und Abendland die tägliche Opferfeier nicht die Opferung Christi, sondern das Andenken daran war. Die Trennung zwischen der sakrifiziellen und sakramentellen Seite der Eucharistie widerspricht der altkirchlichen Auffassung sowohl im Orient als im Occident. Auch bei den Scholastikern sind sacrificium und sacramentum im wesentlichen gleichbedeutend. Die Destruktion fand am Kreuze statt. Jetzt ist Christus Objekt der göttlichen Verehrung; nicht Erniedrigung, sondern latreutische Erhebung Christi und seiner Gläubigen ist das eucharistische Opfer. Daraus ergiebt sich auch eine andere Erklärung der Epiklese. Sie ist gleich der Gesamtheit der Gebete, welche konsekratorisch sind. Nicht der Konsekrationsakt als solcher, sondern die auf ihn folgenden priesterlichen Funktionen entsprechen dem Akte des blutigen Opfers. Der

Hauptgrund des Opfers ist die Bereitung der Opferspeise. Die „Wiederholung des Opfertodes" ist eine Erfindung, mit der ein h. Augustinus mit ebenso viel Recht oder Unrecht wie Radbertus oder Ratramnus verleumdet wurden.

Es wird einem Werke, welches der landläufigen Theorie so schnurstracks zuwiderläuft, nicht an Widerspruch fehlen. Es wird auch manche Einzelbehauptung rektifiziert werden können. Aber dem Verf. bleibt das Verdienst, die durch das Gestrüppe der Theorien verwachsene Bahn wieder frei gemacht und den Weg der traditionellen Erklärung des Meßopfers gezeigt zu haben. Zur Erleichterung der Lektüre hätte es beigetragen, wenn der Verf. seinem Horror vor jeder Art von Anmerkungen nicht ausnahmslose Folge geleistet hätte. Der Mißbrauch sollte auch hier den Brauch nicht aufheben. Wir hoffen indessen, daß sich dadurch niemand von der Lektüre des verdienstlichen Buches abschrecken lassen werde.

2) Das an zweiter Stelle genannte Werk behandelt einen Teil des umfassenden Themas und kommt im wesentlichen zu demselben Resultat. Der Verf. geht von Scheeben aus und adoptiert dessen „perfektive Immutation". Zur Illustration seiner These zieht er die spätscholastische Destruktionslehre herbei, welche Renz erst im folgenden Bande darstellen wird. Sowohl in der Darstellung der Lehre des h. Thomas als in der des Scotus weicht er formell ziemlich von Renz ab, insbesondere hat er bei der Sumtion die Frage zu wenig gewürdigt, inwiefern hier der Opferakt als Inkorporation der Gläubigen erscheine. Doch ist das Schriftchen ein gutes Zeugnis gründlicher Studien und verdient auch neben obigem großen Werk Beachtung. Schanz.

Compendium theologiae moralis. Iuxta probatissimos autores ad usum theologorum III. anni et cleri in cura animarum laborantis a P. **Hilario Gatterer** a Sexten concinnatum et post mortem autoris cum appendice additionum et correctionum divulgatum. 2 part. Stuttgart, Katholische Vereinsbuchhandlung 1900. 8°. XXVIII 318; XVI 542 p. et (appendix) 60 p. M. 12.

P. Hilarius Gatterer, Quardian und Definitor der nordtiroliſchen Kapuzinerprovinz, iſt als Verfaſſer des „Tractatus pastoralis de sacramentis“ (Th. Q. 1896, 671 ff.) und des „Tractatus de censuris ecclesiasticis“ (Th. Q. 1899, 312) den Leſern dieſer Zeitſchrift bekannt. Wie in den genannten Traktaten bezeichnet er ſich auch in dem zweibändigen Kompendium ſeiner Moraltheologie mit großer Beſcheidenheit nicht als Autor, ſondern nur als Kompilator. Das erſtmals im J. 1889 erſchienene und jetzt nach dem Tode des Verfaſſers (20. Oktob. 1899) durch einen „einige Zuſätze, Verbeſſerungen und die neueſten Entſcheidungen des apoſtoliſchen Stuhles enthaltenden Anhang“ erweiterte Lehrbuch trägt unleugbar kompilatoriſchen Charakter. Aber ebenſo wahr iſt, daß G. mehr geleiſtet hat, als aus zehn Büchern ein elftes zuſammenzuſtoppeln. Fürs erſte nämlich iſt der für ein Kompendium ſehr reichhaltige Stoff recht gut durchgearbeitet und namentlich im ſpeziellen Teil auch paſſend ſyſtematiſiert. Zweitens werden die kontroverſen Meinungen mit großer Sorgfalt abgewogen. Mit vollem Rechte hat G. drittens die dem kanoniſchen Rechte und der Paſtoraltheologie angehörenden Stoffe aus ſeiner Moral ausgeſchieden. Das rechnen wir ihm zu hohem Verdienſte an, ſelbſt wenn er ſich dabei nur durch den öſterreichiſchen Studienplan leiten ließ. Ganz beſonders aber iſt es endlich ein Vorzug dieſes Kompendiums, daß die chriſtliche Tugendlehre ausführlich behandelt wird, freilich ein Vorzug, der zwar für jede Moraltheologie von ſelbſt gegeben ſein ſollte, aber gegenüber der bis zur Stunde herrſchenden Methode, die chriſtliche Sittenlehre zu einer bloßen Sündenlehre herabzuwürdigen, als wirklicher Vorzug anzuerkennen iſt. Sollten dieſe Vorzüge, die wir dem Lehrbuche G.'s mit Freuden zuerkennen, nicht darin ihren Grund haben, daß der Verf. ſehr oft auf die Autorität des hl. Thomas zurückgeht? Die genannten Vorzüge werden aber durch den Mangel einer tieferen Begründung der einzelnen Sätze beeinträchtigt, inſofern die Beweisführung meiſtens nur durch den Hinweis auf Autoritäten angedeutet wird. Der Anhang, der zahlreiche Korrekturen bringt, ſollte je an Ort und Stelle in den Text hineinverarbeitet ſein. Die

II 306 angeführte restrictio mentalis des hl. Franziskus ist mit nichten eine „restrictio non pure mentalis“; II 215 A. 1 ist Capellmann zu lesen. Dankenswert ist das Verzeichnis der bedeutenderen Moraltheologen aus dem Kapuzinerorden. Sollten wir abermals gefragt werden, welches kasuistische Lehrbuch der Moral wir für den Schulunterricht empfehlen könnten, würden wir ohne Bedenken jetzt dieses Kompendium in Vorschlag bringen. Indessen auch dem Seelsorger wird das reichhaltige und in leicht verständlicher Sprache geschriebene Buch gute Dienste leisten. A. Koch.

Die **Ethik** des Titus Flavius **Klemens von Alexandrien** oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. Quellenmäßig bearbeitet von Konrad **Ernesti.** Paderborn, F. Schöningh. 1900. 8° XII 174 S. M. 3.

In der vorstehenden sehr fleißigen und selbständigen Arbeit erhalten wir, wie der Verf. sagt, „die vollständige Ethik des Alexandriners im Zusammenhang und die erste der Kirchengeschichte“ (Vorw. VI). E. verdient gewiß für die sorgfältige Zusammenstellung des weit zerstreuten Materials unseren Dank. Auch hat er die Aufgabe, wie er sie sich stellte, im ganzen gut gelöst. Er wollte nämlich zeigen, daß die Lehre der Kirche, abgesehen von den vielen schiefen und zum Teil unrichtigen Auffassungen des Klemens, „schon von Anfang an dieselbe wie heute gewesen ist“ (S. VII). Thatsächlich ist auch der Alexandriner für die katholische Sittenlehre in Theorie und Praxis des zweiten Jahrhunderts ein nicht unwichtiger Zeuge. Indessen ist die klementinische Ethik nicht so hoch zu taxieren. Wohl berücksichtigt sie die christliche Lehre. Auch zieht sich durch das Ganze ein einheitlicher und großartiger Gedanke hin, die Idee der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott, bezw. den göttlichen Logos, der reinigt, erleuchtet und durch die Liebe mit Gott verbindet. Allein der „Protreptikos“ ist fast ausschließlich gegen die nichtigen und unreinen Mythen des Heidentums gerichtet und darum für die christliche Moral von geringerer Bedeutung. In dem mehr ethisch gehaltenen „Pädagogos“ geht

ſodann ganz nach Analogie der antikel popunärphiloſophiſchen Ethik die Sittlichkeit vielfach in der Sitte auf, ſo daß die Sittenlehre des Alexandriners oft geradezu zur bloßen Anſtandslehre wird (vgl. S. 102—120; aus der Note 7 zu S. 106 könnte man ſchließen, daß das dem Verf. gar nicht zum Bewußtſein kam). Die „Stromata“ behandeln ferner allerdings die ſittlichen Fragen prinzipieller, aber Klemens ſelber vergleicht ſie mit einem dichtbewachſenen dunklen Walde, in dem keine Ordnung ſei (VII 18; vergl. Erneſti Vorw. S. V), und die platoniſchen und ſtoiſchen Elemente ſind auch hier in ihrer übergroßen Anzahl unverkennbar, wenngleich der weſentliche Unterſchied der klementiniſch-chriſtlichen Denkweiſe von der antik-philoſophiſchen Ethik klarer zu Tage tritt. Eine wahrhaft weittragende Bedeutung für die chriſtliche Moral hat u. E. nur die Schrift „Quis dives salvetur“. Wir glauben daher, daß die Arbeit einen ganz anderen wiſſenſchaftlichen und praktiſch-apologetiſchen Wert erhalten hätte, wenn der Verf. die fruchtbare Einheitsidee der klementiniſchen Ethik ſcharf herausgehoben und die wichtigeren Moralprobleme um ſie gruppiert hätte. Dazu hätte E. jedoch eine andere Methode wählen müſſen. Er macht nämlich den vielfach begangenen Fehler (vgl. z. B. Capitaine, de Origenis ethica Münſter 1898, Knappitſch, S. Cyrilli . . principia et praecepta moralia Graz 1899), ſeinen Erörterungen das jetzt übliche Moralſchema zu Grunde zu legen. Es iſt freilich ſofort zuzugeben, daß bei dem Alexandriner die rein hiſtoriſch-genetiſche Darſtellungsweiſe ſo gut wie ausgeſchloſſen iſt. Allein die von E. angewandte real-ſyſtematiſche Methode trägt in die Schriften des Klemens ein Lehrgebäude hinein, das eben nicht das ſeinige iſt: I. Die allgemeine Ethik: 1. Vorausſetzung der ſittlichen Handlungen (Gebote, Gewiſſen, Freiheit, Gnade), 2. vom ſittlichen Guten und ſittlichen Böſen im allgemeinen. II. Die beſondere Ethik: 1. die Bekehrung, 2. das chriſtliche Leben, 3. die chriſtliche Vollkommenheit. Von dieſem Syſtem finden ſich u. E. nicht einmal klare Spuren bei Klemens, es iſt ein ihm fremdes Syſtem. Die einzig richtige Methode für Bearbeitung der patriſtiſchen Moral hat Schindler im „Allgem. Litteraturblatt“ 1900, 524 f. ange-

geben. Einen weiteren Mangel der Arbeit sehen wir in der vollständigen Außerachtlassung der umfassenden älteren (s. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik I 113) und neueren Klemens-Litteratur (s. Ehrhard, die altchristl. Litteratur 1900 I 317 ff. Vgl. dazu W. Christ, Philolog. Studien, München 1900 und Fr. Overbeck in Hist. Jahrbuch 1882, 459 ff.). Wenn wir recht gesehen haben, wird nur einmal (S. 13) gegen Kössing polemisiert. Jedenfalls hätten die Vorarbeiten wenigstens Erwähnung verdient. In Klemens Lehre über den Ursprung der Sünde (S. 41 f.) konnten wir keinen Irrtum erkennen. S. 45 Nr. 80 sollte es „Ursache und Wirkung" heißen. Ob durch das Buch von E. die Forderung Ehrhards (I 318): „Die Morallehre des Klemens muß neu untersucht werden", jetzt erfüllt ist, wagt Ref. nicht zu entscheiden. Jedenfalls gebührt dem Verf. für seine mühsame und sorgfältige Arbeit Anerkennung. Ein kurzes Wort über die von Klemens mit antiker Offenheit mitgeteilte Untersuchung *περὶ παιδοποιίας* (Paedag. II 10) wäre angezeigt gewesen (vgl. Harnack, Medizinisches aus der ältest. Kirchengesch. in „Texte und Untersuchg." VIII 73). A. Koch.

Katholisches Eherecht nach dem hinterlassenen Manuskript des geistl. Rates und Lycealprofessors Dr. **J. A. Englmann** bearb. v. **L. Stingl**, Priester d. Diöz. Regensburg. Regensburg, A. Coppenraths Verlag, 1901. 8°. XV, 449 S. 5, 60 M.

Es fehlt uns nicht an trefflichen Eherechten, so von Heiner und Schnitzer. Allein dieser für die Praxis vor allem geschriebenen Bücher werden kaum zu viele. Auch das vorliegende neue Eherecht wird daher noch Platz finden, um so mehr, da es, um das gleich zu sagen, gut ist. Über die Genesis desselben besagt die Vorrede, daß nach dem Tode des 1886 verstorbenen Regensburger Lycealprofessors für Kirchenrecht, J. A. Englmann, der Wunsch, es möchten vor allem seine Vorlesungen über das katholische Eherecht im Druck veröffentlicht werden, nicht verstummte. So entschloß sich denn E. Stingl zu deren Herausgabe bezw. teilweisen Neubearbeitung. Dabei berücksichtigt er unter möglichster

Wahrung des Standes des originären Skriptums besonders das Civileherecht des BGB., das partikulare Eherecht der Diözese Regensburg und giebt eine Reihe von Formularien. Dadurch hat das Buch inhaltlich nur gewonnen. Auch formell ist die klare Darstellung anzuerkennen. Das qui bene distinguit, bene docet gilt durchweg von diesem Buch.

Aber einiges möchten wir im allgemeinen und besondern doch anders. Der Praktiker gibt zwar weniger auf die Geschichte. Allein wenn sie wie hier, weil notwendig, doch nicht ganz übersehen ist, so möge sie nur gleich den ersten Platz der betreffenden Abschnitte und Paragraphen einnehmen und präzise und korrekt auftreten. Sodann wäre das Ganze übersichtlicher geworden, wenn die Belege und Quellenstellen aus dem Leibe der Darstellung ausgeschieden worden wären und in herkömmlicher Weise samt den Litteraturvermerken, die zahlreicher sein dürften, als Anmerkungen erscheinen würden.

Im einzelnen ist die Einleitung oder das erste Kapitel nicht besonders gelungen. Sie giebt nicht Antwort auf alle hier zu behandelnden Fragen. So gehört sicherlich auch § 11, Zur Geschichte der Ehegesetzgebung, zu ihr und nicht in die Mitte von Kapitel II, das von den Ehehindernissen handelt. Ebenso steht das Kapitel über die Sponsalien wohl nicht an seinem Ort; es gehört vor die Ehehindernisse. Der Beweis liegt auf S. 102 ff., wo von den Sponsalien als aufschiebendem Ehehindernis gehandelt wird, während sie erst S. 178 ff. näher behandelt werden. Nicht besonders gelungen sodann sind einige Definitionen wie S. 28 die vom error qualitatis in ipsam personam redundans — die Sache wird zu leicht genommen —, S. 89 die vom crimen — es fehlt das Moment des Versprechens der künftigen Ehe —, S. 314 die von der sanatio matrimonii in radice; die fictio iuris, als habe das betreffende Kirchengesetz in Bezug auf diese Ehe nie bestanden, ist die am meisten ungenügende Auffassung. An sonstigem Irrtümlichem und Fehlerhaftem sei noch notiert: S. 3 ist Ephes. 5, 32: „Sacramentum hoc magnum est etc." nur so ohne weiteres als Beweis für die Sakramentalität der Ehe hingestellt. S. 14 dürften

die „Konkubinen" Karls d. G. sich nicht so leicht als „morganatisch verehlichte Frauen" desselben retten lassen. S. 25 steht, daß Nordamerika und Österreich die obligatorische Civilehe habe; siehe aber richtig S. 377, 378. Auf S. 35 kommt Verf. über ein Schwanken, ob die Impotenz ein impedimentum iuris publici oder privati sei, nicht hinaus; giebt aber selbst S. 37 das letztere als die Regel zu. Schiller sang: „Drum prüfe, wer sich ewig bindet u. s. w.", nicht: wer sich „ehelich" bindet (S. 178). Doch ist die Sache materiell ja richtig. Eigentümlicherweise benützt der Verf. für die Berechtigung zur kirchlichen Trauung auf dem Todbett § 50, Abs. 2 des Gesetzes vom 6/II 1875 statt § 46 des EG. zum BGB. (S. 247, 403).

So könnte noch das eine oder andere bemerkt werden, namentlich auch, daß die Seitenüberschriften keine Paragraphenzahl haben, was für das Aufsuchen der Paragraphen sehr lästig ist. Allein selbst weitere Ausstellungen könnten dem Gesamturteil, daß wir durch Englmann-Stingl ein treffliches neues Eherecht, das äußerst umsichtig und praktisch abgefaßt ist, erhalten haben, nichts abbrechen. Das Praktische ist noch erhöht durch die beigegebenen Formularien und das gute Register. Nicht unerwähnt soll endlich bleiben das ebenso korrekte als gemäßigte Urteil über die Civilehe.

Sägmüller.

Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung d. Grundbegriffe d. Rechtsordnung von **V. Cathrein** S. J. Freiburg, Herder, 1901. 8°. IV, 184 S. 2, 50 M.

Es unterliegt leider keinem Zweifel, daß in Bezug auf die Grundbegriffe der Rechtswissenschaft, so in der Frage nach dem Begriff des Rechts und nach den Quellen des Rechts, speziell nach der Existenz eines Naturrechts, große Unklarheit und Meinungsverschiedenheit herrscht. Daher ist es als sehr nützlich anzuerkennen, daß der Verf. sich auf Anraten eines hochgestellten Juristen dazu entschlossen hat, einige einschlägige Abschnitte seiner ausgezeichneten Moralphilosophie, 3. Aufl. I, 412 ff. umzuarbeiten, zu erweitern, zu ergänzen und als eigenes Werk jenen Juristen vor allem zu bieten, die sich

auch über die Grundbegriffe und Grundlagen der Jurisprudenz Rechenschaft geben wollen.

Die überaus scharfsinnige, allseitig geschlossene, im letzten Grund auf der altbewährten scholastischen Philosophie aufgebaute, die neueste Litteratur eingehend berücksichtigende, im Ganzen aber durchaus selbständige Untersuchung zerfällt in drei Abschnitte. Der erste, kürzeste behandelt zwei Vorfragen, nämlich die, ob es auf dem Rechtsgebiete allgemeine, unwandelbare Begriffe gebe oder, wie die dawinistisch-materialistische Richtung behauptet, nicht; sodann die Frage nach der richtigen Methode. Im zweiten Abschnitt werden die Begriffe des Rechts und der Gerechtigkeit dargestellt. Natürlich wird hier, S. 58 ff., das von der modernen Jurisprudenz so sehr betonte Moment des Zwanges im Begriff des Rechts mit den besten Gründen als essentielles in Abrede gezogen. Im dritten Abschnitt wird nach dem Beweis, daß weder Staat, noch Vertrag, noch Volksüberzeugung, noch Volksgeist (historische Schule) die letzte Rechtsquelle seien, die Existenz des Naturrechts geschichtlich und positiv erwiesen. Den tief eindringenden, allseitigen Ausführungen läßt sich kaum mehr etwas beifügen. Die Position der Verteidiger des Naturrechts aber, die meist Katholiken sind, wie Meyer, Costa-Rossetti, v. Hertling, Gutberlet u. a., ist durch den Verf. bedeutend verstärkt worden. — Eine Bemerkung möchten wir uns aber doch gestatten. Nr. 32 des Syllabus lautet: „Absque ulla naturalis iuris et aequitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, qua clerici ab onere subeundae exercendaeque militiae eximuntur". Verf. giebt das S. 119 wieder mit: „Der Staat kann nicht, ohne das Naturrecht zu verletzen, die persönliche Immunität der Kleriker vom Militärdienst abschaffen". Allein es ist doch fraglich, ob hier ius naturale im strengsten Sinne gemeint ist. Im lateinischen Text steht wie als Exegese „aequitatis" mildernd dabei. Sägmüller.

Die Resignation der Beneficien. Histor.-dogmat. dargestellt v. Dr. theol. **F. Gillman.** Separatabdruck a. d. Arch. f. kath. Kirchenrecht. Mainz, Fr. Kirchheim, 1901. 8°. 200 S. 2,80 M.

Verf. veröffentlichte seine von der Münchener theologischen Fakultät genehmigte, von Prof. J. Silbernagl angeregte Inauguraldissertation zunächst im Archiv f. kath. Kirchenrecht Bd. 80 und 81. Jetzt bietet er sie in höchst erwünschter Weise als Buch dar; erwünscht, weil das Thema seit langer Zeit nicht mehr behandelt wurde und dabei ebenso die geschichtliche Entwicklung als der moderne Stand der Frage berücksichtigt ist. Materiell enthält das Buch noch mehr als der Titel besagt. Auf S. 154 ff. kommt nämlich auch der Tausch als resignatio ex causa permutationis zur Darstellung. Ich glaube aber, daß Verf. diesen Passus hätte weglassen dürfen. Der Pfründentausch ist keine Resignation, auch keine bedingte, wie Hinschius, Kirchenrecht III, 291 ff. richtig ausführt. Sodann ist das ganze Thema bis ins Kleinste hinein beleuchtet auf Grund alter und neuer, originärer und sekundärer Litteratur. Namentlich sind die Papstregesten mit großem Fleiß beigezogen. Schade, daß die Litteratur nicht zusammengestellt ist. So muß man sich die einschlägigen, das Thema behandelnden Bücher erst nach und nach zusammensuchen.

Gleiche Anerkennung verdient wenigstens nach einer Seite hin die Form. Die Sprache nämlich ist außerordentlich gewandt und wissenschaftlich geprägt. Aber nach einer anderen Seite hin befriedigt die Form weniger. Es hätten sollen viel mehr Absätze und Alineas, Numerierungen, Anwendungen von Sperrdruck und Ähnliches gemacht werden; dann wäre das Ganze übersichtlicher geworden. Sodann ist Verf. viel zu sparsam in den Verweisen auf früher schon Dagewesenes und dort auch angeführte Litteratur und Belege. Z. B. hätte sollen S. 36 ff., 66 ff. auf S. 18 ff. zurückverwiesen werden.

Diese notwendigen Verweise legen die andere Frage nahe, ob die Disposition glücklich ist. Wäre es am Ende nicht besser gewesen die historische Entwicklung und den heutigen Stand gesondert darzustellen? Oder hätte es sich nicht empfohlen statt einzuteilen: Objekt der Resignation, Subjekt d. R. u. s. w., die Resignation, des Papstes, der Bischöfe, der niederen Kleriker als Ganzes je für sich durchzuführen. Namentlich läuft die Unterscheidung Objekt und Subjekt der Resignation fast auf das Gleiche hinaus. Allein ich

will darüber weiter nicht rechten. Ich weiß aus Erfahrung, wie schwer es ist, eine historisch-dogmatische Monographie über einen kirchenrechtlichen Stoff so zu disponieren, daß es allen gefällt. Wenn schließlich nur, wie hier, alles drinnensteht.

Im einzelnen ist wenig zu bemerken. So kann die wiederholt angeführte Reformkommission unter Paul III, S. 136, 166², 179 u. a., nicht 1536 und 1538 zugleich zugeschrieben werden. Thatsächlich gehört das Consilium delectorum cardinalium 1536/37 an. Die Korrektur, die ich mir S. 9, A. 3 gefallen lassen muß, acceptiere ich gerne. Dagegen nicht so ganz die auf S. 45, A. 1. Wenn in den von Potthast, Regesta Nr. 17848 und 19443, verzeichneten Fällen das „de fratrum nostrorum consilio“ zunächst auch nur auf die Neubesetzung von durch Resignation erledigten Bistümern sich bezieht, so ist doch ebendamit auch die Annahme der Resignation „de fratr. cons.“ in complexu ausgesprochen. Vgl. das vom Verf. S. 77 und 113 über Besetzung von durch Resignation erledigten Bistümern Gesagte. Zum Schluß muß leider bemerkt werden: liber sine indice (nil valet). Sägmüller.

III.

Analekten.

Es fehlt nicht an mehr populären Darstellungen von der Papstwahl. Dazu gehört auch das Schriftchen: **M. Sabatier, Comment on devient pape.** Paris 1901. XIII, 86 p. Es beruht im wesentlichen ersichtlich auf L. Lector, Le conclave 1894 und teilt auch alle dessen Fehler, Litt. Rundschau 1894, Nr. 10. Einen mehr wissenschaftlichen Charakter nimmt die Darstellung im 4. und letzten Kapitel, wo auf die Frage: Le pape peut-il nommer son successeur? mit einem entschiedenen „Ja“ geantwortet wird, einmal vom dogmatischen und dann vom historischen Standpunkt aus,

indem jedenfalls auf die Thatsache mit Recht hingewiesen wird, daß Felix IV mit Erfolg seinen Nachfolger Bonifatius ernannt hat. Wenn hiegegen A. B(oudinhon?) im Canoniste contemporain XXIV (1901), 252 einwendet: il y a cependant une déclaration faite par Sixte-Quint en consistoire, qui constitue une formidable difficulté, so meint er wohl eine angebliche Erklärung Pius' IV; vgl. darüber meine Abhandlung im Archiv für kath. Kirchenrecht LXXV (1896), 413 ff. Das Dekret ist aber thatsächlich nicht zum formellen Abschluß gekommen. Sägmüller.

In einer umfassenden Studie über den **Meister Johann von Toledo** in den Sitzungsberichten der philos.-philolog. und der histor. Klasse der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften 1901, H. II, S. 111—325 (a. separat) unternimmt Prof. **Grauert** auf Grund bisher wenig beachteter Nachrichten von diesem Kardinal eine förmliche „erstmalige historiographische Kreierung". Dabei ergiebt sich auch ein schöner Beitrag für die Geschichte des Papsttums und Kaisertums im 13. Jahrhundert. Daneben wird S. 165 ff. in dem Meister Johannes eine typische Persönlichkeit geschildert, die ähnlich dem Priesterkönig Johannes, vom Ende des 12. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts von Zeit zu Zeit die abendländische Welt von sich hat reden machen und auf die Geistesströmungen und Volksstimmungen im späteren Mittelalter bis in die Vorstadien des großen deutschen Bauernkrieges hinein einen nicht zu unterschätzenden Einfluß geübt hat. Doch will hier nicht so fast auf die unter dem Namen des Meisters Johann von Toledo seit dem Jahre 1229 umgehende Prophezeiung hingewiesen werden, welcher G. allenthalben mit seiner auf diesem Gebiete staunenswerten Erudition nachspürt, als vielmehr auf die Einblicke in das Kardinalkolleg, dem Johann, der trotz seines spanischen Beinamens ein Engländer war, als der „weiße Kardinal" seit 1244, 31 Jahre lang angehörte, näherhin in dessen Parteiungen, wie sie in den Papstwahlen und der kirchlichen Politik zu Tage traten. Es dürfte kein Zweifel sein, daß der „cardinalis albus" der Protektor der Cistercienser als seiner Ordensgenossen war. Sägmüller.

Schätzenswerte Aufschlüsse über Leben und Thätigkeit des Dominikaners **Johann von Freiburg**, der sich als Kanonist und Theologe einer damals neu aufgekommenen Disziplin, der Kasuistik widmete und der gelesenste und verehrteste Moralist und Kasuist des Mittelalters war, gibt Prof. **H. Finke** in einem Sonderabdruck aus „Alemannia", Neue Folge, 2. Bd.: Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau, Freib. i. Br., F. E. Fehsenfeld, 51 S., 1901. Johann stammte aus Haslach. Die Quaestiones casuales entstanden nach 1277. Schulte, Gesch. d. Quell. u. Litt. d. kanon. Rechtes II, 420, setzt sie nach 1280. Johanns Hauptwerk, die Summa confessorum entstand zwischen 1290 und 1298. Schulte schwankte a. a. O. 421 noch zwischen 1280 und 1298. Zum Schluß hebt F. die Bedeutung dieser Summe für den Historiker, Kanonisten und Moralisten hervor und möchte damit anregen eine Quellenuntersuchung vom historischen, eine Wertschätzung vom kanonistischen und moralwissenschaftlichen Standpunkt, vielleicht in Verbindung mit der Beurteilung der noch wenig gekannten späteren kleineren Arbeiten des Freiburger Lektors. Sägmüller.

Eine methodische und gründliche Untersuchung widmet Dr. Otto Stälin in dem Jahresprogramm des k. Neuen Gymnasiums zu Nürnberg für das Schuljahr 1900/01 („Clemens Alexandrinus und die Septuaginta", Nürnberg, Stich, 1901, 77 S. 8°) den alttestamentlichen Bibelcitaten bei Clemens von Alexandria. Der Verf. kommt zum Ergebnis, daß es, wenigstens vorerst, unmöglich ist, den von Clemens benutzten LXX Text mit einer bestimmten LXX Rezension oder auch nur mit dem Text einer bestimmten Handschrift zu identifizieren. Was sich schließlich feststellen ließ, sind folgende 4 Punkte: 1. Es finden sich bei Clemens sichere Citate aus sämmtlichen alttestamentlichen Büchern, ausgenommen Ruth, das Hohe Lied, den Propheten Abdias und den Brief Jeremias. 2. Ein Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Büchern bezüglich ihrer Wertung durch Clemens läßt sich nicht nachweisen. 3. Der Bibeltext des Clemens hat viele Berührungen mit dem Text des Theodotion. 4. Der Bibeltext bei Clemens zeigt keine Verwandtschaft mit dem Text des cod. Vaticanus. Damit ist der bis in die neueste Zeit wiederholt geäußerten Vermutung, daß der Vaticanus ägyptischen Ursprungs sei und die Hesychianische Rezension darstelle, der Boden entzogen. Vetter.

Verlag von Hermann Kitz in München.

4 M

Ackermann Dr. **Leopold**, Papst Leo XIII. und die heil. Beredsamkeit. 1897. 88 Seiten in 8°. 1.20.

Andlaw, Franz von, Eine Gallerie berühmter Päpste. 1877. 71 Seiten 8°. (Kath. Studien, Heft 7). 1.10.

Arvisenet, Claudio, Canonico et vicario generali trecensi in gallia, Memoriale vitae sacerdotalis cum precibus ante et post missam. Editio passaviensis tertia, cum approbationae reverendissimi ordinariatus passaviensis. 1885. 366 Seiten in 8°. 2.25.

Baumstark, R., Zur spanischen Frage. Historisch-politische Skizzen. 1877. 72 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 3.) 1.20.

Becker, Fr., Die Majestät des Gesetzes und der unbedingte Gehorsam. — Die Macht des Gewissens und der passive Widerstand. 1877. 36 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 21). —.50.

Beichtspiegel für Schulkinder, besonders für Erstbeichtende. 6. Auflage. 14 Seiten in 32°. —.05. 100 Exemplare 4.—.

Bellesheim, Dr. **A.**, Giuseppe Kardinal Mezzofanti. Ein Lebensbild aus der Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. 1880. 112 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 57/58.) 1.40.

Benevolus, Katholische Kritik und Hyperkritik. — Auch eine Antwort auf „Veremundus" 1899. 22 Seiten in 8°. —.40.

Bergervoort, Bern. M., Dr. theol. et philos., Direktor Abortus und Kraniotomie und deren Erlaubtheit. 1896. 31 Seiten in 8°. Mit Druckerlaubnis des erzbischöflichen Ordinariates München und Freising —.50.

Berthold, Karl, Die Forschungsreisen des französ. Missionärs und Naturforschers Armand David. 1877. 58 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 36). —.80.

Birle A., Der Klerus und seine Mission im „Kulturkampf". 1877. 36 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 1). —.70.

Brischar, P. Karl, S. J., Athanasius Kircher. 1877. 91 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 29.) 1.20.

— — Adam Contzen, S. J., ein Irenike r und National-Oekonom des 17. Jahrhunderts. Eine kulturhistorische Studie. 1879. 115 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 49/51.) 2.25.

Bumüller Dr. **Johannes, Mensch oder Affe?** Kurze Zusammenstellung älterer und neuerer Forschungen über Stellung und Herkunft des Menschen. 91 Seiten 1.50.

Bumüller, Die Methode der exakten Wissenschaft und der Darwinismus. 24 Seiten. —.30.

Canisius, Petrus, Summa doctrinae christianiae per quaestiones traditae et ad captum rudiorum accommodata, das ist der kleinste lateinische Katechismus. Herausgegeben von J. B. Reiser, Domkapitular und geistl. Rat in Passau. 1894. 21 Seiten in 8°. —.40.

Caprivismus—Bismarchianismus im Zusammenhange mit den Parteien „Evviva—Abasso". Von Semperidem Niladmirari. 1896. 108 Seiten in 8°. Elegant broschiert 1.—.

Cardauns, Dr. **H.**, Maria Stuart von der Ermordung Riccio's bis zur Flucht nach England 1566—1568. Aufzeichnungen ihres Sekretärs Claude Nau. Nach der franz. Original-Ausgabe des P. J. Steven-

sion übersetzt und erläutert. 1885. 95 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 70.) 1.20.

Cyprian, P., O. Cap., Die religiöse und soziale Bedeutung des Marianischen Mädchenschutz-Vereines. Rede, gehalten am 29. April 1897 im großen Saale des kathol. Kasino in München. 1897. 15 Seiten. 8°. —.20.

— — Die innere Mission der Protestanten in Bayern und München. 1895. 32 Seiten in 8°. Mit Erlaubnis der Oberen. —.50.

— — Die innere Mission der Protestanten in Deutschland in ihrem Wesen, Wirken und ihren Werken dargestellt. 1895. 26 Seiten in 8°. —.50.

Das neue Preußen und seine Zukunft. Zweite Aufl. Gr. 8°. 28 Seiten in feiner Ausstattung. —.50.

Dettmer, Joseph, Der Sachsenführer Widukind nach Geschichte und Sage. 1879. 155 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 52/54.) 2.—.

Detzel, Heinrich, Eine Kunstreise durch das Frankenland. 1885. 133 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 11/12.) 1.70.

Diendorfer, Dr. J. Ev., Der staatliche Schulzwang in der Theorie und Praxis. 1868. 62 Seiten. 8°. —.75.

Dippel, Dr. Joseph, Der russische Nihilismus, dargestellt auf Grund zuverlässiger Quellen. 173 Seiten in 8°. 1882. 1.—, gebunden 1.25.

— — Der neuere Spiritismus. 2. Auflage. 1897. 280 Seiten. 3.60.

— — Der neuere Pessimismus. Aus seinen Hauptquellen dargestellt und kritisch beleuchtet. 1884. 140 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 68/69.) 1.80.

Ditzel, Eine Kunstreise durch das Frankenland. 1.70.

Edelblut, Theob., Die Herrschaft der Päpste auf staatlichem Gebiete und ihre erste Erschütterung durch Philipp den Schönen von Frankreich. 1877. 32 Seiten. 8°. (Kath. Studien, 9. Heft.) —.60.

Ewald, Franz, Antwort auf den offenen Brief des Herrn August von Reinhardt über die Ziele der Freimaurerei an solche, welche sich für den Freimaurerbund interessieren. 29 Seiten in 32°. —.20.

— — Die Freimaurerei im Staate. 16 Seiten in gr. 8. —.30.

— — Freimaurerei und Kirche. 20 Seiten in gr. 8°. —.30.

— — Patriotismus der Freimaurerei. 18 Seiten in gr. 8°. —.30.

— — Ziele und Wesen der Freimaurerei. 23 Seiten in gr. 8°. —50.

— — Handbuch der Deutschen Freimaurerei 6 Lfgen. à 50 Pf. (Fortsetzung folgt)

Frank, Dr. Friedrich, Pfarrer und Landtagsabgeordneter, Der Klerus und der Bauernstand. Eine sozial-politische Studie. 39 Seiten in 8°. 1892. —.50.

Frankenberger, P. Johann Baptist, P. Joseph Schnall aus der Kongregation des allerheiligsten Erlösers. Ein Lebensbild. 66 Seiten in 8°. 1891. 1.—.

Fröhlich, J. G., Musikoberlehrer am Kgl. Lehrerseminar Saulgau, **Liturgische Votivvesper** zum hl. Sakrament nebst den Marianischen Schlußantiphonen, für gemischten oder Männerchor, ein oder mehrstimmig. Vereinsgabe des Diöcesancäcilienvereins Rottenbuch. Partitur 2.—, 4 Stimmen à —.50.

George-Kaufmann, Das Kloster Solesmes in Frankreich und Dom Gué-

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
84. Jahrgang II. Quartal-Heft

Herdersche Verlagshandlung Freiburg i. B.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Bardenhewer, Dr. **Otto,** Geschichte der altkirchlichen Litteratur.

Erster Band: Vom Ausgange des Apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. gr. 8°. (XII u. 592 S.) M. 10; geb. in Halbsaffian M. 12.40.

Das ganze Werk ist auf sechs Bände berechnet; der zweite Band wird 1903 erscheinen.

Das mit diesem Bande eingeleitete Werk soll eine weitere Ausführung und Begründung dessen bringen, was die 1894 und wiederum 1901 ausgegebene ‚Patrologie' des Verfassers in knappem Umriss bot. Die zwei ersten Bände sollen die Litteratur der drei ersten christlichen Jahrhunderte, die zwei weiteren die Blütezeit der patristischen Litteratur (etwa 325—451) die zwei letzten die Tage des Rückganges und Verfalles behandeln.

Von demselben Verfasser liegt bereits vor:

— **Patrologie.** Zweite, grossenteils neu bearbeitete Auflage. gr. 8°. (X u. 601 S.) M. 8; geb. in Halbsaffian M. 10.

Simar, Dr. **Theophil Hubert** (Erzbischof von Köln), **Das Gewissen und die Gewissensfreiheit.** Zehn Vorträge. Zweite Auflage. 8°. (VIII u. 112 S.) M. 1.20.

Thomae Hemerken a Kempis Canonici regularis ordinis S. Augustini Orationes et Meditationes de Vita Christi Epilegomenis et apparatu critico instructas ad codicum manuscriptorum editionumque vetustarum fidem recognoscebat emendabatque **Mich. Jos. Pohl.** Cum Thomae effigie. Cum adprobatione Rev. Archiep. Friburgensis. 12°. (X u. 464 S.) M. 3; geb. in Halbfranz M. 4.60, in Liebhaber-Einband: Halbpergament M. 5.

Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549—1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten. Von Dr. **Thomas Specht,** Professor am Kgl. Lyceum zu Dillingen. Mit 15 Abbildungen. gr. 8°. (XXIV u. 708 S.) M. 15; geb. in Halbfranz M. 17.50.

Den äußeren Anlaß zur Abfassung des vorliegenden Werkes bot die in Aussicht stehende Säkularfeier der im Jahre 1804 erfolgten Errichtung des Kgl. Lyceums in Dillingen. Da nämlich das gegenwärtige Lyceum zur Vorgängerin die ehemalige Universität Dillingen hat, so kann die Errichtung des Lyceums wohl nicht gefeiert werden, ohne daß der Blick sich zurückwendet auf das, was ihm vorausgegangen ist. Es erschien deshalb angezeigt, die Geschichte der früheren Universität dem jetzt lebenden Geschlechte vor Augen zu führen.

Herdersche Verlagshandlung Freiburg i. Br.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Sägmüller, Dr. **J. B.,** Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Drei Teile. gr. 8°.

Zweiter Teil: Die Verfassung der Kirche. (VI u. S. 145—400.) M. 3.50.

Früher ist erschienen:

Erster Teil. Einleitung. Kirche und Kirchenpolitik. Die Quellen des Kirchenrechts. (VIII u. S. 1—144.) M. 2.

Der dritte Teil ist in Vorbereitung.

Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen. Übersetzt, erläutert und mit einer Geschichte des geistlichen Bildungswesens eingeleitet von **Markus Siebengartner.** gr. 8°. (XVI u. 502 S.) M. 5.40; geb. in Original-Halbfranzband M. 7.20.

(Bildet den XIV. Band unserer „Bibliothek der katholischen Pädagogik".)

Inhalt: Vorwort. I. Geschichte des geistlichen Bildungswesens. Erste Periode. Die Diatribe. Das Patriarchium (1.—5. Jahrh.). Zweite Periode. Das Dom- und Klosterkonvikt (5.—13. Jahrh.). Dritte Periode. Das Kollegium und die Burse der Universität des Mittelalters (13.—16. Jahrh.). Vierte Periode. Das geistliche Bildungswesen der neueren Zeit. Das tridentinische Seminar (16.—20. Jahrh.). II. Teil. Schriften und Einrichtung zur Bildung der Geistlichen.

Zur Erinnerung an ERANZ XAVER KRAUS. Im Namen der Theologischen Fakultät an der Universität Freiburg i. Br. von Dr. **Karl Braig,** Professor an derselben Fakultät. Mit dem Bildnis von Franz Xaver Kraus und einem Verzeichnis seiner Schriften. Lex.-8°. (IV u. 70 S.) M. 1.50.

Leinz, Dr. **A.,** Die Simonie. Eine kanonistische Studie. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (VIII u. 154 S.) M. 2.

Verlag von A. Distelborf, Trier.

Soeben erschienen:

Das geistliche Leben

in seinen **Entwickelungsstufen** v. **Sandreau** übers. v. **Schwabe** S. J. 2 Bde. Jeder Band br. 3,20, geb. 4,00 M.

Vollständiges Handbuch der Ascetik.

Der Weg der Heiligkeit.

— Neue Ausgabe —

der **Nachfolge Christi** v. Th. a Kempis. Nach P. Heser S. J., v. P. Hülsmann C. SS. R. Mit Gebetsanhang vom hl. Alphonsus. Gebd. in Leinw. nur 1,00, 1,20 M. u. höher.

Liguori, Besuchungen d. allerh. Altarssakramentes **mit Gebetsanhang.** In feinem Leinwandband **nur 50 Pfg.**

Huschens, **Erklärung** der Gebete und Hauptwahrheiten der kath. Religion. geb. 1,80 M.

Das kath. Kirchenjahr. Erklärung der Sonn- und Festtagsevangelien. Von **J. Huschens.** geb. 2,00 M.

Erklärung der katholischen Kirchenlieder. Von **Jos. Schiffels.** geb. 2,00 M.

Pörtzgen, Liguori Besuchungen. **Vorbereitungsbüchlein** für **Erstkommunikanten.** geb. nur 50 Pfg.

vom Jahre 1790. 1877. 69 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 26.) 1.—.

Beuens, Nik., Pfarrer in Diekirch. Das Naturheilsystem 1901. 8°. 2 Bd. br. 10.—. geb. in einen Band 12.—.

Borikus, F., Klarheit und Entschiedenheit. Vermischte Aufsätze. Der katholischen Bewegung gewidmet. 1896. 48 Seiten in 8°. —.50

— — Katholisches Vereinswesen. 1898. 40 Seiten in 8°. —.40.

Biedermaier, A., Priester, **Ablaßbuch für das Volk mit Anhang.** 292 Seiten. 8°. Brosch. 2.30. Dasselbe hübsch gebunden 3.—, mit Goldschnitt geb. 3.20.

— — **Was ist notwendig zur Gewinnung der heiligen Ablässe.** 40 Seiten. 8°. —.30.

— — **Der Kreuzweg.** 162 Seiten. 8°. Brosch. 1.—, gebunden mit Rotschnitt 1.50.

Ostergruß des heiligen Kirchenlehrers Augustinus an die Freunde der christlichen Liebe. Deutsch von Dr. **Cölestin Wolfsgruber** O. S. B. XV und 220 Seiten. 12°. Mit dem Bilde Führich's „In Ihm ist das Leben." Mit Approbation des Hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg. Zweites Tausend. Brosch. 2.—, hübsch geb. in roten Leinwandband mit Goldschnitt 3.50.

Pell, Dr. **G. A.**, kgl. Professor der Dogmatik und Apologetik am kgl. Lyzeum zu Passau. Die Lehre des heiligen Athanasius von der Sünde und Erlösung. Eine dogmengeschichtliche Studie. 1888. VIII und 239 Seiten in 8°. 3.50.

Peregrina Cordula (**C. Wöhler**). An der Kirche Hand zum Vaterland. Eine Sammlung geistlicher Lieder 1899. 178 Seiten in 8°. —.80, fein geb. 1.—.

Petz, Franz Ser., Domkapitular. Des heiligen ökumenischen Konzils von Trient Kanonen und Dekrete in neuer deutscher Uebersetzung. Nebst den gleichfalls in's Deutsche übertragenen, einschlägigen Konstitutionen des älteren Rechtes und vielen Deklarationen der S. Congregatio interpretum Concilii Tridentini, samt historischen Einleitungen zu den einzelnen Sitzungen, mit gegenüberstehendem Grundtexte nach der römischen Ausgabe vom Jahre 1862 und vollständigem Inhaltsregister. Mit einem Anhange: Die dogmatischen Konstitutionen des vatikanischen Konzils und die neueren päpstlichen Entscheidungen. XVIII und 566 Seiten Lexikon-Oktav. Mit oberhirtlicher Genehmigung. Neue Ausgabe. 1877. 6.—.

Quartalschrift, Theologische, herausgegeben von der Kath. Theol. Fakultät der Kgl. Universität Tübingen. Vierundachtzigster Jahrgang 1902. Preis pro Jahrgang 9.—.

Rachberger, Otto, Priester. „Christus ist mein Leben" (Phil. 1.21) oder Erklärung der Litanei zum heiligst. Namen Jesus. — Eine Weihegabe zum göttlichen Herzen Jesu. 1881. 495 Seiten in 8°. Mit oberhirtlicher Erlaubnis des bischöflichen Ordinariates Passau. 2.—.

Rauscher, Kardinal Josef Othmar, Fürsterzbischof von Wien, **Darstellung der Philosophie.** Herausgegeben von Dr. Cöl. Wolfsgruber O. S. B. I. Bd. Theoretische Philosophie. 8°. 296 Seiten 3.50.

Reichenlechner, P. C., Das Luitgardenbuch oder Leben der heil. Cistercienser-Nonne Luitgard von Brabant und Leben und Offenbarungen nebst

Gebetsweise der seligen Luitgard, Schwester des III. Ordens des heiligen Vaters Franziskus und Stifterin des badischen Klosters Wittichen im Schwarzwalde. 298 Seiten in 8°. Mit zwei Farbendruckbildern, darstellend die heilige Luitgard von Brabant und das Gnadenbild der seligen Luitgard von Wittichen. 2. gänzlich umgearbeitete und verbesserte Auflage. 1890. 2.50.

Renninger, Dr. J., Die Grundlage christlicher Politik. 1879. IV und 97 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 55/56.) 1.30.

Riedt, Ludwig, Lebenserfahrungen eines Convertiten aus dem Volke. Vierte Aufl. 252 Seiten. 8°. In hochelegantem mehrfarbigem Umschlag brosch. 1.50, fein geb. in Halbleder mit Rotschnitt 2.50. Prachtband in weißer Leinwand mit blau-goldener Verzierung und Goldschnitt 3.—.

— — **Einst und jetzt oder eine Kriegsfahrt im Jahre 1860 und eine Jubiläumsfahrt im Jahre 1900.** 8°. 140 Seiten. 1.20, fein geb. 1.75.

— — **Heiteres und Ernstes im Krieg und Frieden aus meinem Soldatenleben.** Mit dem Bildnis Sr. Majestät des Deutschen Kaisers Wilhelm II. und mit dem Porträt des Verfassers. 8°. 320 Seiten. Preis brosch. 1.50, geb. 2.—, ff. geb. 3.—, dito mit Goldschn. 3.50.

Röhm, J. B., Domprobst zu Passau.

— — Der Protestantismus unserer Tage. 1897. X und 412 Seiten in gr. 4°. 10.—.

— — Predigten auf die Feste der seligsten Jungfrau. 332 Seiten in 8°. 1879. 2.—.

Roman und Novellenschatz, I. Jahrg. 26 Bde. brosch. à —.50, fein gbd. à —.75.

Rosenkranzbüchlein für den Rosenkranzmonat. Kurze Anmerkungen über die 15 Geheimnisse des heiligen Rosenkranzes, um sie mit Andacht zu beten. Dritte Auflage. 16 Seiten. 16°. —.10, 50 Exempl. 4.—, 100 Exempl. 7.50.

Rußwurm, Heinrich, Passions-Blüten. 1867. 280 Seiten in 8°. 1.20.

— — Lieder eines Kranken. 1865. 50 Seiten in 8°. —.40.

— — Neue Lieder eines Kranken. 1866. 112. Seiten in 8°. —.75.

— — Neueste Lieder eines Kranken. 1867. 208 Seiten in 8°. 1.—.

Sattler, P. **Leo** O. B. B., **Widukind.** Ein Weihnachtsspiel. Kl. 8°. 80 Seiten. 2. Aufl. In elegantem Umschlag geheftet —.80, hübsch. geb. 1.80.

Schermann, Dr. **J. E.**, Dr. **Albert Vogelmanns Vermächtnis.** Eines Lehrers Leben, Lieben und Leiden. Gr. 8°. 1.80.

— — Gymnasialprofessor und Vorstand der Fortbildungsschule. **Von Paris zurück.** Kunstbetrachtungen und französisches Unterrichtswesen nach der Weltausstellung 1900. 1901. 8°. 128 Seiten 1.50.

Schlecht, J. Th., Die Poesie des Sozialismus. Ein Beitrag zur deutschen Literaturgeschichte im letzten Jahrzehnt. 1883. VI und 70 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 67.) 1.—.

Schetters, R., Zwei Totenstädte, Pompeji und die römischen Katakomben. 1877. 34 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 11.) —.60.

Schuler, M., Sind Menschen- und Tierseele einander gleich? 1875. 30 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 12.) —.80.

Schütz, Dr. **L.**, Die Unfreiheit und Freiheit des menschlichen Willens. 1877. 84 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 32.) 1.—.

ℳ ₰

ranger. 1877 53 Seiten in 8°. (Kath. Studien, Heft 31.) —.70.

Glaser, Georg, Katechetische Predigt-Entwürfe auf Grundlage des Deharbe'schen Katechismus zum Gebrauche für Seelsorgepriester. 1889. 277 Seiten in 8°. Mit Druckerlaubnis des hochwürdigsten bischöflichen Ordinariates Passau. 2.50.

Glück, das wahre. Ein Büchlein zur Lösung der sozialen Frage. 44 Seiten in 12°. Preis —.30. 16 Exempl. 2.70, 25 Exempl. 6.50, 50 Exempl. 12.—, 100 Exempl. 20.—.

Goeser, w. Reichstagsabgeordneter und Stadtpfarrer, **Wider Sklavenjagd und Sklavenhandel in Afrika.** 11. bis 20. Tausend. Gr. 8°. 28 Seiten. Preis —.15.

Zur Massenverbreitung sehr geeignet!

Groß von Trockau, Aug. Joh., Die Epen der Erlösung. 1877. 149 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 27.) —.60.

Habermann. Die christliche Frau 1900. 124 Seiten. 1.50, fein gbd. 2.—.

Haluſa. Heinrich Heine 1899. 38 Seiten 8°. —.50.

Hamann. Erhebet Euch! Ein Wort an Mann und Frau 1899. 126 Seiten. 1.50. fein gbd. 2.50.

Hasler, Dr. **Ferdinand**, Professor der Moraltheologie am kgl. Lyzeum zu Passau. Über das Verhältnis der Volkswirtschaft und Moral. Ethisch-soziale Abhandlung. 40 Seiten in 8°. 1887. 1.—.

Hergenröther, Dr. J., Kardinal Maury. Ein Lebensbild 1878. 141 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 39/40.) 2.40.

— — Piemonts Unterhandlungen mit dem hl. Stuhle im 18. Jahrhundert. 1877. 103 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 15.) 1.20.

Hirtenbriefe, Die, des bayerischen Episkopates (Ergänzungshefte zur „Theol.-prakt. Monatsschrift.")

1. Heft, 1891, 88 Seiten in 8°. —.50.
2. „ 1892, 151 „ in 8°. 1.—.
3. „ 1893, 200 „ in 8°. 1.20.

Hoffmann, Johannes, Streiflichter auf den heutigen Protestantismus. 1881. 139 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 65/66.)

Hummler, Joh., Vortrag über die Weltsprache. Ueber ihre Nützlichkeit, Notwendigkeit, Geschichte und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der Schleyer'schen **Volapük.** 2. Auflage. Preis hübsch geheftet —.50.

Katechismusstücke, vier, in Gebetsform nach Friedrich von Spee. S. J. nebst einer Meßandacht für Schulkinder. 52 Seiten. 16°. —.20.

Keiter, H., Ida Gräfin Hahn-Hahn. Ein Lebens- und Literaturbild. 1880. 77 Seiten. 8°. 1.20.

Kiene, Dr. v., Vizepräsident des württ. Abgeordnetenhauses, Oberlandgerichts-Rat, **Die Volksschulfrage.** Ein Vortrag, gehalten in der Versammlung kath. Männer im Gesellenhaus zu Ravensburg am 17. Januar 1897. Preis broschiert—.40.

Kihn, Dr. **Heinrich**, Professor der Theologie, Weg zur Weisheit, Andachtsbuch für Studierende und Gebildete. 6. Auflage. 1897. Broschiert 1.—, gebunden in Leinwand mit Rotschnitt 1.80, gebunden in Chagrin mit Goldschnitt 2.80.

Kniel, P. **Cornelius** O. S. B. **Die St. Benedikts-Medaille.** Ihre Geschichte,

Bedeutung, Weihe, Abläſſe und Wirkungen. 56 Seiten mit 4 Abbildungen. 16°. Zweite Auflage. Preis —.25.

Kobler, A., S. J., Der chriſtliche Kommunismus in den Reduktionen von Paraguay. 1877. 54 Seiten. 8°. (Kathol. Studien, Heft 8.)—.70.

Koneberg, P. Hermann O. S. B. Die Kirche. Erwägungen für jung und alt. 52 Seiten. 12°. Preis —.20., 10 Exempl. 1.80, 25 Exempl. 4.20, 50 Exempl. 8.—, 100 Exempl. 15.—.

Körber, Dr. sen. (Bamberg), Predigten auf alle Sonntage und Hauptfeſte des Herrn nach den Epiſteln und Evangelien des Kirchenjahres. Preis 5.40.

Köſterus, Friedrich, Frauenbildung im Mittelalter. 1877. 39 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 28.) —.60.

— — Natur und Früchte des liberalen Schulweſens. 1877. 52 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 10.) —.90.

Kreuzweg-Andachten, 7 verſchiedene und eine **Litanei von der Liebe Jeſu** à —.25.

Kreuzweg-Andacht, zunächſt zum öffentlichen Gebrauche in der Kirche während der heil. Faſtenzeit. Neu bearbeitet von Franz Xaver Schmid. 1895. 32 Seiten in 8°. 20. Auflage mit Genehmigung des hochw. Erzbiſchofs München Freiſing. —.12.

Krick, L. H., Anleitung zur Berechnung der Interkalarfrüchte der erledigten katholiſchen Pfründen. 1896. 96 Seiten in 8°. Geheftet 1.20.

— — Kirchliche Baupflicht und kirchliches Bauweſen nach den im Königreiche Bayern geltenden Geſetzen und Verordnungen. 232 Seiten in 8°. .1893. Geheftet 3.—.

— — Der kirchliche Brautunterricht. Zweite Auflage. 1893. 46 Seiten. 12°. Geheftet —.40.

— — Die chriſtlichen Tugenden. dargeſtellt in 48 Kanzelvorträgen. 1892. VIII und 444 Seiten. Geheftet 4.50.

Krick, Lothar, Pfarrer. Drei Schulmeßgebete zum Vor- und Nachbeten auf jeden Tag der Woche für die Schulkinder. 31 Seiten in 32°. 16. Auflage. 1896. Mit biſchöflicher Approbation. —.10. 50 Stück 4.—.

Litanei z. hl. Herzen Jeſu mit Weihe an das heiligſte Herz Jeſu à —.03, 100 Exempl. 2.50, 200 Exempl. 4.—.

Mair, C., Die Freiheit des Unterrichtes, eine Forderung der Vernunft, der Gerechtigkeit und des Gewiſſens. 1876. 143 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 10/12.) 2.50.

Meier, Realismus als Princip der ſchönen Künſte. 1900. 172 Seiten. 8°. 2.—, fein gh. 3.—.

Mertens, H. J., Die Einführung des Chriſtentums in England. 1877. 63 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 34.) —.80.

Miniſtrant, der gute, oder Art und Weiſe, wie man dem Prieſter bei der heiligen Meſſe dienen ſoll 15 Seiten 32°. 4. Auflage. —.05.

Molitor, W., Die Pläne der Ultramontanen. 1877. 29 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 14.) —.50.

Müller, Pet., Das Jubeljahr der Kirche in ſeiner Bedeutung für die Gegenwart. 1875. 42 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 4.) —.70.

Münzenberger, E. F. A., Die Kirchengeſetzgebung der franzöſ. Revolution

Verlag von Hermann Kitz in München.

	ℳ	₰
Schwert, Paul, Offizier und Sozialdemokrat 1898. 8°. 20 Seiten	—	.40.
— — Ein Ersatz für das Duell. 1899. 16 Seiten in 8°.	—	.30.
Sichinger, E., Savonarola. 1877. 86 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 33.)	1.	—.
Stangl, Chr., Die bayerischen Schulschwestern. 1877. 39 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 8.)	—	.70.
Speil, Dr. Ferdinand, Aus Montalembert's Jugendleben. 1877. 37 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 13.)	—	.50.
Suter, Die Frau in der christlichen Gesellschaft. 1899. 142 Seiten in 8°. brosch. 1.50, fein geb. 2.—.		
Unterricht über den allgemeinen Verein der christlichen Familien zu Ehren der heiligen Familie in Nazareth. 31/35. Tausend. 24 Seiten. 16°.	—	.10. Zur Massenverbreitung vorzüglich geeignet!
Urteile, protestantische über die Jesuiten im Lichte geschichtlicher Wahrheit an der Hand von Aussprüchen preußischer Könige, von Staatsmännern, Diplomaten, Gelehrten und anderen hervorragenden Persönlichkeiten. 16 Seiten. 8°. Preis	—	.20.
Vogelsang, Baron von, Betrachtungen über die Gesetze. 1877. 46 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 35.)	—	.60.
Volkheimer, A., Die Missa cantata und das deutsche Kirchenlied. Anweisung zum Orgelspiel beim gesungenen Amte mit deutschem Volksgesang. — Sonderdruck aus „Theol.-prakt. Monatsschrift". 8 Seiten in 8°.	—	.10.
Wachter, Andreas, Kammerer und Pfarrer. **Die christliche Familie.** Unterweisungs- und Gebetsbuch für die Mitglieder des Vereins zur Verehrung der hl. Familie von Nazareth, wie für alle katholischen Christen. Mit Erlaubnis des hochw. Bisch. von Rottenbg. 40/50. Tausend. In Einbänden von 1.50 bis 4.50.		
Walter, L., Der christliche Jüngling. Ein Mahn- und Weckruf. 1899. 116 Seiten in 8°. brosch. fein geb.		
Weber, Dr **Valentin** o. ö. Professor der Theologie an der Kgl. Universität Würzburg. **Die Adressaten des Galaterbriefes. Beweis der rein südgalatischen Theorie.** 8°. 80 Seiten	1.	20.
— — **Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil. Grundlagen der Untersuchungen zur Geschichte des Urchristentums und des Lebens Pauli.** 8°. 406 Seiten	5.	—.
— — **Der Galaterbrief geschichtlich aus sich selbst erklärt.** 8°. 290 Seiten	1.	80.
Weichs-Glon, Dr. **Freiherr zu,** Die Erhöhung der Getreidepreise und die Kommunalisierung der Brotbäckerei. 16 Seiten in 8°. 1896.	—	.20.
— — Wissenschaft. Kunst und Religion in ihren Beziehungen zu einander. 15 Seiten in 8°. 1896.	—	.20.
— — Freier Boden! 39 Seiten in 8°. 1896	—	.50.
Widder, Dr., Der Kulturkampf vor dem Forum der Wissenschaft. 1877. 49 Seiten. 8°. (Kath. Studien Heft 30.)	—	.70.
Winkler, Dr. **Martin,** Der Traditionsbegriff der Urchristentums bis Tertullian († 240 n. Chr.). 1897. 132 Seiten. 8°.	1.	80.
Wirthmüller, Dr. **Joh. Bapt.,** Ueber das Sittengesetz. 1878. 70 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 41.)	—	.80.

Verlag von Hermann Kitz in München.

M. H.

Wolfsgruber, Dr. Cöl. O. S. B., Christoph Anton Kardinal Migazzi, Fürsterzbischof von Wien. 8°. 908 Seiten. Mit einem Porträt Migazzis und einem Faksimile seiner Handschrift. **Eine Monographie und zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Josefinismus.** II. Ausgabe. Brosch. 15.—, ff. geb. 18.—.

— — K. u. K. Hofprediger, f. e. Geistl. Rat im Wiener Schottenstift. **Gregor der Große.** 8°. 610 Seiten. Mit dem historisch richtigen Bilde St. Gregors und den hl. Kirchenlehrern aus Führichs Triumph Christi. Mit bischöflicher Approbation. Zweites Tausend. Brosch. 5.—, hübsch gebunden 7.50, ff. gebunden 9.—.

Zoller, G., Abendfeier in Venedig. Gedicht von E. Geibel. Gr. 8°. Für gemischten oder Männerchor mit Klavierbegleitung. Part. 1.50, 4 Stimmen à —.20.

— — **Am Traunsee.** Gedicht von J. B. von Scheffel. Gr. 8°. Für gemischten oder Männerchor mit Klavierbegleitung. Part. 1.50. Stimmen à —.10.

Zürcher, P. Fr., O. S. B., Die Benediktiner in Amerika. 1877. 37 Seiten. 8°. (Kath. Studien, Heft 2.) —.70.

Theologische Neuigkeiten

aus dem **Verlage von Ferdinand Schöningh, Paderborn.**

Höpfl, P. Hildeb., O. S. B., **Die höhere Bibelkritik. Studie über die moderne rationalistische Behandlung der hl. Schrift.** Mit kirchl. Druckerlaubnis. 114 S. gr. 8. M. 2,80. — Die Arbeit verfolgt den Zweck, einen kurzen, aber doch umfassenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der sogenannten höheren Bibelkritik zu bieten.

Zapletal, Fr. Vinc., O. Praed., Prof., **Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario.** Studiis academicis accommodata 146 S. gr. 8. M. 2,80. — Die Entstehung dieses Buches ist dem Umstande zuzuschreiben, dass die bestehenden Lehrbücher der hebr. Sprache zum Teil dem Fortschritte, den die hebräische Sprachwissenschaft in unseren Zeiten erfahren hat, nicht mehr genügen.

Funk, Dr. F. X., Prof., **Lehrbuch der Kirchengeschichte.** (Wissenschaftl. Handbibliothek. Theol. Lehrbücher.) 4. verm. u. verb. Aufl. 650 S. gr. 8. M. 6,60, geb. M. 7,80.

Die Tübinger Theologische Quartalschrift kann durch jede Buchhandlung, Postanstalt, sowie direkt durch den Verlag von Hermann Kitz in München bezogen werden. Der Preis beträgt pro Jahrgang im Buchhandel M. 9.—; bei Bezug durch eine Postanstalt tritt noch Zustellgebühr dazu.

Soweit die Vorräte der bisher erschienenen Jahrgänge, welche von dem Unterzeichneten nicht übernommen worden sind, reichen, können dieselben sowohl von mir als auch von der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen zu den folgenden Preisen bezogen werden, und zwar:

Die Jahrgänge 1—79 zu

M. 3. — für den Jahrgang.

(Jahrgang 10, 11, 28, 40, 45 nur einzelne Hefte.)

Die Jahrgänge 80—83 behalten den Preis von 9 Mark für den Jahrgang.

Damit ist denjenigen Bibliotheken, in welchen sich Lücken hinsichtlich der „Theologischen Quartalschrift" finden, Gelegenheit gegeben, ihre Bestände auf billigem Wege zu vervollständigen.

Personen-, Orts- und Sachregister

zur

Tübinger Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI.

In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Jos. Schmid, Dekan.

Preis statt M. 4.20 nur M. 2.50.

hält stets vorräthig

München. Verlag von Hermann Kitz.

Druck von [illegible] in Tübingen.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Kelser, D. Vetter,
D. Koch, D. Sägmüller,
Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen

Vierundachtzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

München 1902.
Verlag der Literar. Anst.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Seite

Vetter, Die armenische dormitio Mariae 321
Funk, Der sog. zweite Klemensbrief 349
Sägmüller, Ein angebliches Papstwahldekret Innocenz' II 1139 364
Wittig, Studien zur Geschichte des Papstes Innocenz I . . . 388

II. Rezensionen.

Engelkemper, Die Paradiesesflüsse. Vetter 439
Marquart, Eranschahr nach der Geographie des Ps. Moses Chorenaci. Vetter 442
König, Fünf neue arabische Landschaftsnamen i. Alt. Testament. Vetter 444
Falk, Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz. Belser 445
Spitta, Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer. Belser 447
Weiß-Liebersdorf, Das Jubeljahr 1500. Funk 451
Stahl, Patristische Untersuchungen. Funk 451
Schlecht, *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Funk 453
Veldhuizen van, De Brief van Barnabas. Funk 455
Paul van den Ven, S. Jérôme. Funk 456
Schmitt, Plotins Stellung zum Gnostizismus. Funk . . . 457
Freiburger Diözesan-Archiv. Funk 459
Ehrhard, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrh. Funk 459
Schermann, Die Gottheit des h. Geistes. Schanz 462
Fischer, Friedrich Nietzsche. Schanz 463
Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes. Schanz . 464
Mayer, Der teleologische Gottesbeweis. Schanz 466
Wittschwenter, Bibliothek für Prediger. Koch 467
Hansmann, Das Predigtwesen in Westfalen. A. Koch . . . 469
Pöhle, Waldenser Sittenübertreter. A. Koch 470
Vermeersch, Quaestiones de iustitia.
Piscetta, Theologiae moralis elementa. } A. Koch . . 472
Bierbaum, Theologiae moralis.
Hoeyer, Praxeologion. Sägmüller 476

III. Analekten.

I.

Abhandlungen.

1.

Die armenische dormitio Mariae.

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

Die armenische Bearbeitung der dormitio Mariae wurde zum ersten und bis jetzt einzigen Male gedruckt im J. 1898 in der Sammlung armenischer neutestamentlicher Apokryphen, welche der gelehrte venetianische Mechitharist P. Esayi Dayethsi veranstaltete („Apokryphe Schriften des Neuen Testamentes". Venedig 1898. kl. 8°. XV. 491 S.) [1]). Der Text des Apokryphons steht S. 450—478. Der Herausgeber stützt seine Edition auf folgende 5 der Bibliothek von San Lazzaro zugehörige Handschriften, die ich der Reihe nach mit den kleinen Buchstaben des lateinischen Alphabets (der Herausgeber verwendet die entsprechenden großen Buchstaben des armenischen Alphabets) bezeichne:

a = Nro. 1014. Der Kodex ist nicht datiert. Seine Schriftcharaktere verweisen jedoch die Entstehung etwa in das 12. Jahrh. Der Titel lautet: „Bericht des sel. Nikodemus über das Entschlafen Mariä, der Gottesgebärerin und immerwähr-

1) Vgl. Litterar. Rundschau, Freiburg, 1901, Nro. 9.

enden Jungfrau". Der Herausgeber bringt den Wortlaut dieser Handschrift zum Abdruck und notiert jeweils die Varianten der übrigen Handschriften als Fußnoten.

b = Nro. 512. Geschrieben „in der hl. Stadt Jerusalem, am Hof des hl. Jakobus, im J. 1086 der armenischen Zeitrechnung" (= 1637 n. Chr.). Der Titel lautet: „Auf das Fest der Ruhe der hl. Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, der Mutter unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus".

c = Nro. 653. Eine moderne, im J. 1847 gefertigte Abschrift, jedoch auf Grund eines alten dem Apostelkloster zu Musch (einer Stadt im Bezirk Taron, westlich vom Wan-See) gehörigen Kodex. Der letztere stammt aus dem J. 654 der Armen. (= 1205 n. Chr.). Der Titel lautet: „Hingang und Ruhe der hl. Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria".

d = Nro. 1553. Geschrieben i. J. 664 d. Arm. (= 1215 n. Chr.). Titel: „Ruhe des Entschlafens und Hingangs der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria".

e = Nro. 271. Geschrieben i. J. 672 d. Arm. (= 1223 n. Chr.). Titel: „Ruhe des Entschlafens und Hingangs der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, der Mutter unseres Herrn Jesus Christus".

Zur Vergleichung mit diesen fünf venetianischen Handschriften ziehe ich noch vier Handschriften der Pariser Nationalbibliothek bei, von denen ich mir vor etwa 20 Jahren, in den Jahren 1881 und 1883 Kopieen, bezw. Kollationen gefertigt habe. Diese Pariser Handschriften bezeichne ich mit dem großen Anfangsbuchstaben des lateinischen Alphabets. Es sind folgende:

A = Nro. 44 (der armenischen Abteilung in der Nationalbibliothek). Geschrieben i. J. 643 d. Arm. (= 1194 n. Chr.). Der fragliche Text steht Bl. 479—486. Titel: „Bericht über

den Hingang der hl. Gottesgebärerin Maria".

B = Nro. 46, I—III, aus drei gewaltigen Foliobänden bestehend, geschrieben i. J. 754 d. Arm. (= 1305 n. Chr.). Der Text steht im dritten Band, Bl. 151 ff. Titel: „Auf den großen Tag des Hingangs der Gottesgebärerin, der Mutter des Herrn: ihr Hingang und ihre Ruhe".

C = Nro. 47, undatiert, wahrscheinlich aus dem 14. Jahrh. stammend. Der Text steht Bl. 135—141. Titel: „Auf den großen Tag des Hingangs der hl. Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria".

E = Nro. 88, undatiert, sicher dem 12.—13. Jahrh. angehörend. Der Text steht Bl. 586—591. Titel: „Vom Hingang der hl. Jungfrau Maria, der Mutter des Herrn, der Gottesgebärerin, und ihrem Entschlafen".

Diese 9 Texte scheiden sich in zwei Klassen: einerseits A B E b d e und anderseits C a c. Die Scheidung gründet sich auf das Fehlen einer Anzahl von Sätzen (in den §. 26. 27) in der zweiten Klasse. Dayethsi hat als Herausgeber das Verhältnis der beiden Klassen zu einander so gefaßt, daß er das Plus der ersten Klasse als Interpolation ausschied und deshalb die betreffenden Sätze in den kritischen Apparat verwies. Ich glaubte mich in der Übersetzung dieser Auffassung nicht anschließen zu sollen, halte vielmehr das Minus der zweiten Klasse für die Wirkung absichtlicher Kürzung. Den Beweis hiefür finde ich in §. 27. Dort heißt es: „Nun, meine vom Herrn geliebten Brüder ..... gewinnet die Gemeinden der verschieden Gearteten, aber Vereinigten, zur Eintracht". Die Klasse C a c schließt sodann den Satz mit den Worten: „vor der (oder: vor dem) jedes Knie sich beugen soll, mitsamt dem Übrigen". Es ist bei diesem Wortlaut schlechterdings nicht einzusehen, worauf der Relativsatz sich beziehen soll (denn auf die Eintracht kann er sich nicht beziehen) und

ſodann, was die ſonderbaren Schlußworte „mitſamt dem Übrigen“ bedeuten mögen. Die Sache wird aber völlig klar durch den Text der anderen Klaſſe ABEbde, welcher weiterfährt: „zur Eintracht der Glorie der allerheiligſten Dreifaltigkeit, vor der jedes Knie ſich beugen ſoll der Himmliſchen und Irdiſchen und Unterirdiſchen, und jede Zunge bekennen ſoll, daß der Herr Jeſus Chriſtus iſt in der Glorie Gottes des Vaters und des hl. Geiſtes“. In dem Archetypus der Klaſſe Cac waren die beiden vom Worte „Eintracht“ abhängigen Genitive ausgefallen, und zugleich das aus Phil. 2, 10. 11 ſtammende Bibelcitat gekürzt, die Kürzung aber durch ein „et cetera“ markirt worden. Hier ſtellt alſo die Klaſſe Cac ſicher eine Kürzung dar. Dieſes Urteil glaubte ich auch auf die anderen Fälle ausdehnen zu ſollen, und habe deßwegen die fraglichen, bei Cac fehlenden Sätze in den Kontext der Überſetzung aufgenommen. Im übrigen iſt es nicht meine Abſicht geweſen, die Überſetzung mit einem erſchöpfenden kritiſchen Apparat auf Grund der genannten 9 Handſchriften zu verſehen. Ich habe nur da, wo ich von dem Wortlaut der Handſchrift a, den Dayethſi zum Abdruck gebracht hat, abweichen zu müſſen glaubte, die Abweichung in den Anmerkungen aus den übrigen Texten zu begründen geſucht.

Der armeniſche Text iſt keine Überſetzung aus dem Griechiſchen. Daß er nicht aus dem bisher bekannten, von Tiſchendorf veröffentlichten, griechiſchen Texte gefloſſen iſt, liegt auf der Hand. Denn er weicht von ihm ganz weſentlich ab. Daſchian, der ſehr verdiente Herausgeber des „Katalogs der armen. Handſchriften in der Mechitariſten-Bibliothek zu Wien“, 1895, II, S. 190, ſpricht die Anſicht aus, daß unſer Text aus einem ſyriſchen Original gefloſſen ſei. Daſchian ſcheint zu vermuten, daß er aus einer der drei von W. Wright veröffentlichten ſyriſchen Rezenſionen übertragen ſei, denn er be-

merkt im Weiteren, daß er diese Werke nicht zur Hand gehabt habe, um sie vergleichen zu können. Es trifft nun aber dies nicht zu, allerdings habe ich auch nur die beiden Texte in Wright, Contrib. verglichen. Außerdem ist nicht ausgeschlossen, daß der armenische Text aus einer von den genannten drei verschiedenen, bisher noch nicht bekannt gewordenen syrischen Vorlage stammen könnte. Ich möchte aber auch dies nicht für wahrscheinlich halten — im Hinblick auf die Form der zahlreichen biblischen Reminiszenzen, welche das Apokryphon in den langen Reden der armenischen Rezension enthält. Diese Bibelcitate decken sich durchgängig genau mit dem Wortlaute der armenischen Bibel. Eine solche Übereinstimmung hätte nun freilich auch ein bibelfester armenischer Übersetzer künstlich schaffen können. Allein der Wortlaut deckt sich auch in solchen Fällen, wo die biblische Grundstelle nur durchschimmert: bei Anklängen, wie an Isaias 56, 5 am Schlusse von §. 9, oder an Jakobus 3, 13 (ein irrtümlich als Wort Christi verwertetes Citat) in §. 25, oder an Ps. 12 (11), 7 und Ps. 92 (91), 14 in §. 26 konnte dem Übersetzer der biblische Ursprung sehr leicht entgehen. Wenn die Stellen gleichwohl genau den Wortlaut der armenischen Übersetzung wiedergeben, so glauben wir schließen zu müssen, daß ein armenisches Original und keine Übersetzung vorliege.

Wir verstehen dies jedoch nur in dem Sinne, daß der Armenier die ihm gewiß bekannte griechische oder syrische Dormition frei umarbeitete. Der Unterschied zwischen der armenischen Legende, wie sie hier vorliegt, einerseits und der griechischen, syrischen, lateinischen anderseits besteht vorzugsweise in Einschränkung der Handlung und in Einfügung langer, in klösterlich-aszetischem Tone gehaltener Reden. Die Herstellung der armenischen Fassung dürfte wohl einem ganz speziellen Zwecke ihren Ursprung verdanken: das Apokryphon scheint

in einem Kloſter verfaßt worden zu ſein, um zunächſt für die Kommunität am Feſte der Aſſumtion als Leſeſtoff zu dienen. Dieſe Auffaſſung wäre allerdings nicht haltbar, wenn die Aufſchrift, welche eine der venetianiſchen Handſchriften, nämlich a hat, urſprünglich wäre. Nach dieſer Aufſchrift würde das Apokryphon den Anſpruch machen, ein „Bericht des ſeligen Nikodemus“ zu ſein, wäre alſo dem Gros der apokryphen Nikodemusſchriften einzugliedern, für die mit Sicherheit griechiſcher Urſprung vorauszuſetzen iſt. Allein die Aufſchrift findet ſich nur in einer einzigen der 9 Handſchriften, ſie kann daher nicht ins Gewicht fallen, iſt augenſcheinlich nur Zuthat irgend eines Abſchreibers.

Die Zeit der Abfaſſung ließe ſich auf Grund der Citate in den Schriften der mittelalterlichen armeniſchen Theologen wohl ſicher feſtſtellen, jedenfalls müßte ſich die untere Zeitgrenze finden laſſen. Denn auf eine Schrift, die, wie die vorliegende ſo häufig abgeſchrieben wurde, die alſo großer Beliebtheit ſich erfreut haben muß, iſt zweifellos auch in der homiletiſchen und aszetiſchen Litteratur des mittelalterlichen Armenien Bezug genommen worden. Doch dieſe Litteratur iſt zum größten Teile noch ungedruckt.

Außer der von Dayethſi herausgegebenen und im Folgenden ins Deutſche übertragenen dormitio Mariae findet ſich in den armeniſchen Handſchriften noch eine zweite Rezenſion, die bis jetzt ungedruckt iſt. Daſchian verzeichnet im Katalog der Wiener Mechitariſten-Bibliothek drei Handſchriften, welche dieſe zweite Rezenſion enthalten: einen Kodex aus dem 13. Jahrh., einen aus dem 16. Jahrh., und einen aus dem 17. Jahrh. Im erſtgenannten Kodex lautet die Aufſchrift: „Bericht über das Entſchlafen der hochgeprieſenen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, das begangen wird am 15. Auguſt. Geziemend und würdig iſt es, zu kennen die

Niederschrift der Wunder, die geschahen beim Entschlafen der hochheiligen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria, welche Johannes, der Apostel und Evangelist geschrieben hat . . . . . Lange Zeit nachher gieng der heiligmäßige Erzbischof von Thessalonich nach Jerusalem und trat in Gethsemani ein und fand vor, von alten Zeiten her niedergeschrieben, den Bericht über das Entschlafen der hochgepriesenen Herrin und immerwährenden Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, womit es sich in Wahrheit folgendermaßen verhält" (I, 20). Im zweiten Kodex lautet der Titel: „Auf das große und glorreiche Entschlafen der hochgepriesenen, heiligen Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin. Geziemend und würdig ist es, zu kennen die Niederschrift der Wunder, welche geschahen beim Entschlafen der hochheiligen Gottesgebärerin, welche geschrieben hat Johannes der Apostel und Evangelist, während die von der Kirche geschiedenen Häretiker an ihr geändert haben" (I, 566). Im dritten Kodex trägt das Apokryphon den Titel: „Auf den Hingang der hochgepriesenen Jungfrau. Geziemend und würdig ist es zu kennen die Niederschrift der Wunder, welche geschahen beim Entschlafen der hochheiligen Gottesgebärerin" (I, 896). Dieses Apokryphon ist, wie bemerkt, noch nicht gedruckt. Daschian versichert aber, (II, 8), daß sein Text nicht mit dem von Tischendorf edierten griechischen liber Johannis de dormitione Mariae stimme.

Für solche Leser der nachstehenden Übersetzung, welche nicht in der Lage sind, den deutschen Text mit der armenischen Druckausgabe zu vergleichen, bemerke ich, daß die Einteilung des Stoffes in Paragraphen keinerlei Grundlage weder in den Handschriften, noch in dem Drucke hat. Ich habe die Ziffern lediglich der Übersichtlichkeit halber und für die Zwecke des Citierens eingeschaltet.

1. Die heilige Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin,

war zu Jerusalem. Und es kam der Engel des Herrn und spricht zu ihr: „Steh' auf und geh' auf den Ölberg, und ich werde dir das Wort des Herrn sagen, wie er mich gesandt hat." Und es stand eilends auf die selige Jungfrau und gieng auf den Ölberg, wie ihr der Engel des Herrn gesagt hatte. Und es spricht der Engel: „Gekommen ist die Zeit deines Hinganges und deiner Ruhe an dem Orte, der[1]) zubereitet worden ist, unzugänglich für Menschen, damit niemand wisse[2]), wo du seiest, beim Innewerden und beim Schauen, beim herrlichen Geschehniß: mit erschauernder und wunderbarer Wonne erfüllt, allheilige Jungfrau, schauend das reine Licht; und wie von der Finsternis zum Lichte, vom Irdischen übergehend zum Unvergänglichen, dem unsagbaren Lichte nahe tretend und dort erfüllt mit dem Licht, das im Vater ist und im Sohne und im hl. Geiste. Und leicht scheidest du von der Erde, nicht wie andere Entschlafende, weil ungleich ist dein und ihr Scheiden, wie du auch die wunderbare Geburt gebarest, und die Jungfrauschaft doch nicht verlorest. Denn[3]) noch nie erschien eine gottgebärende Jungfrau in der Vorzeit, noch (wird sie erscheinen) in den letzten Zeiten aus der Zahl der Menschen, und (wird erscheinen) eine geistige Geburt. Ebenso ist auch das Scheiden und die Ruhe deines Entschlafens umgewandelt durch die Überfülle der Gaben des Himmels, die in Wahrheit dir folgt, allheilige Jungfrau. Darum sind verschwunden Leiden und Kümmernisse. Und nicht weiß ich, was zu sagen ist über den vom Herrn dir bereiteten, unerforschlichen Ort der Freude, an dem immer neue Glorie erscheint[4]). Und mit allem Jubel sollst du dich erfreuen der bevorstehenden Wonne,

1) or „der": so CE, dagegen a B ur „wo".

2) A; BCac „denn niemand wußte"; E „denn niemand weiß".

3) So ACE; a „und weil noch niemals erschienen ist".

4) wörtlich: umgewandelt erscheinend durch die Erscheinung von Glorie auf Glorie.

allheilige Jungfrau. Und bebe nicht vor dem grausamen Tode, denn ich bin nicht gekommen, dich zu erschrecken, sondern die Furcht vor dem Tode von dir zu verjagen. Denn der Herr selbst, dein eingeborener Sohn mit den himmlischen Scharen und den Chören der Apostel wird dich geleiten, allheilige Jungfrau, zur ewigen Ruhe."

So etwa lauteten die Worte, die der Engel zur Jungfrau sprach. Und Maria spricht zum Engel: „Siehe, ich bin bereit als die Magd des Herrn". Und es schied von ihr der Engel, der geredet hatte.

2. Und Maria stand auf, breitete die Hände aus in Kreuzesform, stand zum Gebete vor dem Herrn, öffnete ihren Mund und spricht: „O Herr, Gott, Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren und zumal fürsorgend für das Menschengeschlecht, und menschenfreundlich — o allmächtiger Vater, wohlthuend und wohlwirkend, der Du gesandt hast zur Erlösung des Menschengeschlechtes Deinen eingeborenen Sohn, welcher gekommen ist und angezogen hat die menschliche Gestalt von Deiner Magd, und gezeichnet und entworfen hat in meinem Leibe das Bild der Niedrigkeit, zur[1]) Glorie der Vereinigung mit der Natur seiner Gottheit. Und in meinem Leibe hat er die erschaunermachende Wandlung der Menschwerdung vereinigt und gemischt zum Einen Sohne, wie er selber weiß in seiner tiefen und unzugänglichen Veranstaltung, und als Einer aus der Dreifaltigkeit erkannt wird für die Gläubigen, und für die, welche anrufen den Namen Gottes des Schöpfers, des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes. Eine Gottheit und Macht und Glorie der allheiligen Dreieinigkeit wird gepredigt auf dem ganzen Erdkreise, wodurch erlöst wurden alle Geschöpfe und dem Evangelium unterworfen, und emporsenden zum Einen Gott die Anbetung und die Glorie und den Lobpreis. 3. Und

1) a „und zur".

ich, gebracht zur selben Festigkeit des Glaubens an den Vater und an den Sohn und an den hl. Geist, ehrte und liebte die Reinheit und die Heiligkeit, um durch Jungfräulichkeit zu streiten für Deinen Namen, für Deine Erkenntnis, erleuchtet durch die Gnade Deines Eingeborenen, und geleitet durch lichte Ordnungen und Satzungen[1]). Und höchstgestellt nach dem Gesetze, in allem Jungfrau bleibend, als Deine etwa würdige Magd gemäß dem himmlischen Rufe dachte ich und redete ich, und ließ nicht aus dem Sinne die Ermahnung Gottes, noch auch die Mahnung Deiner Gebote, durch die ich lebte und stritt, und verachtete alle Gefahren von Seiten der Juden, die über mich gebracht wurden auf vielerlei Art.

4. Und nun, Du Herr, unser Vater, der Du im Himmel bist, heilig ist Dein Name. Und als Deine Magd, gemäß Deinem Gebote, gehe ich hinüber von der Erde ins Jenseits, sowie Dein Wille geboten wurde durch den Engel, der mir erschienen ist, und mir berichtet hat den Hingang meiner selbst aus dieser Welt. Und ich bin bereit für den Ruf des Tags der Trennung. Es geschehe Dein guter Wille an mir, wie auf Erden und im Himmel, denn an keinem aus den Menschenkindern hast du so gethan, wie an Deiner Magd, die ich selig gepriesen worden bin von allen Geschlechtern; und Deinen Sohn, meinen Gott, empfieng ich und trug ich in meinem Leibe, und ich gebar unsagbarer Weise nach dem Fleische die unaussprechliche Geburt aus dem Vater, durch die erlöst worden sind alle Geschöpfe, zumal aber und vor allem ersehnt für Deine Magd. Denn weichen muß das Irdische dem Himmlischen und das Vergängliche dem Ewigen, das steht und bleibt, das nicht erschüttert und nicht verändert wird, und keiner von den Widersachern und den Abtrünnigen soll sich anmaßen, zu

1) So BE und im Wesentlichen auch Cde. In a fehlen die Worte: „erleuchtet — geleitet".

nehmen das Feste und Unfaßbare.

5. Und nun, Du Herr, mein Vater, ich bin Erde und Du mein Schöpfer, laß nicht zu, daß Deine Magd nicht schaue die Hoffnung des Heiles. O Herr des Lebens und Gott der Tröstungen, der Du für die Seelen bist die Stätte der Bergung und für die Leiber ein Haus und ein Wohnort, der Du alles gemacht und geordnet hast, und wieder änderst, wie Du selber weißt, durch Dein tiefes Wissen und Schauen [1]). Nun, nimm auf Deine Magd in die ewigen Zelte, in das Land der Unsterblichkeit, in die Wohnungen der Leuchtenden, in die Heiligkeit der Heiligen, in das himmlische Jerusalem, in das unvergängliche Leben und in die endlosen Freuden, und zu den unendlichen Gütern, zur dauernden Freude, zum schattenlosen Lichte; dem großen Lichte nahe tretend möge ich erfüllt werden mit dem Lichte der allheiligen Dreifaltigkeit, dessen Ausströmung ich empfangen habe auf Erden in meinem Leibe, überschattet von Deiner Kraft, allmächtiger Vater, und durch das mich heiligende Herabsteigen Deines hl. Geistes, der die Menschwerdung Deines Sohnes ordnete wunderbar und lauter und gereinigt von allem Irdischen, wie das offenbaren eben die von menschlichen Dingen (hergenommenen) Worte.

6. Nun, jetzt, du Quelle der Güter des Lichtes, möge ich gelangen zu meinem Hingange von dem Irdischen zur verehrungswürdigen und hoch ersehnten hl. Dreifaltigkeit. Nach Fähigkeit das Licht zu schauen (gewähre) Deiner Magd, und würdiger Weise gemäß der Verheißung der vollkommenen Güter (gewähre ihr) Annahme und Erleuchtung, um wohlgefällig und gottdurchdrungen zu werden in den Formen der Wahrheit in Christus Jesus, unserem Herrn. Und für die Blutsverwandten nach dem Fleische, für die an die allheilige

1) So AEd; BC „durch Deine (C Deine tiefe) Natur und Dein Schauen"; a „durch Dein tiefes Wissen".

Dreieinigkeit Glaubenden, trag' Sorge, so lange sie im Leibe sind, sie, die erkauft hat durch sein Blut Dein eingeborener Sohn aus der Herrschaft der Finsternis zur Freiheit der Ehre seines Namens. Nun, festige sie alle gegen den unabläßigen Feind, die Gnade des Sieges gib denen, die allezeit hoffen und vertrauen auf Dich; denn Du bist mächtig in allem, der Du bist im Sein, im Wesen, in der Unerforschlichkeit, wohnend in unzugänglichem Lichte, und gepriesen wirst von den körperlosen, flammenden und unsterblichen Chören.

7. Du, Herr, auch von den Körperwesen laß Dir gefallen, Lobpreis anzunehmen. Mach' sie alle zu Söhnen des Lichtes und zu Söhnen des Tages, daß sie in Gottesfurcht gereinigt von den Sünden, und mit unbefleckten Sitten wandelnd in dieser Welt, ohne Ärgernis vollenden die Zeit der Pilgerschaft, geleitet auf den Wegen des Leibes nach dem Wohlgefallen Deines das Gute liebenden Willens; und um fernzuhalten den Willen der die Sünde Liebenden, und immer auf Dich zu richten ihr Verlangen: Männer und Frauen und jegliches Maß des menschlichen Alters, und in aller Heiligkeit, Reinheit und Jungfräulichkeit und Keuschheit erhoben aus Vollkommenheit zum künftigen Reiche Deines geliebten Sohnes, und zum Zelte der Heiligkeit Deiner Heiligen, darzubringen den Ruhm der allheiligen Dreieinigkeit, dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geiste, in alle Ewigkeit! Amen."

8. Und von oben ward eine Stimme vernehmbar, die sprach: „Selig bist du unter den Weibern, o allheilige Jungfrau. Komm' und ruhe aus von den vielen Mühen, und freue dich in Freude, und der Herr ist mit dir". Und mit Frohlocken ward erfüllt die allheilige Jungfrau und pries Gott.

9. Hernach kehrte sie in ihr Haus zurück; und es sammelten sich bei ihr all' ihre Nachbarn, um zu schauen und zu hören, weßwegen sie von dem Engel auf den Ölberg gerufen

worden war. So kamen sie denn und baten sie, ihnen zu berichten in Wahrheit. Und sie redete zu ihnen der Wahrheit gemäß, und die Einladung zum Hingange legte sie ihnen dar. Und es erhob sich ein großes Klagen unter den Versammelten, und sie härmten sich darüber, daß sie von ihnen sich trennen, und daß sie nicht mehr sie schauen sollten. Und es spricht Maria: „Weinet nicht über mich, sondern freuet euch, daß ich die Niederungen verlasse und hingehe zum Herrn und zum eingeborenen Sohne, nach dem ich mich sehne. Denn er hat mich geladen und gerufen in sein Reich und zur Ruhe. Warum betrübet ihr mein Herz? Denn wenn mein Herr, Christus, der Eingeborene, der Mensch geworden ist in mir, den Tod gekostet hat, wie viel mehr sind wir es schuldig? Und nun fürchtet euch nicht, wenn ihr nur durch unbefleckte Sitten und rechten Glauben würdig geworden seid. Denn der Tod der Sünder ist schlimm, die Vollkommenen aber gehen hin vom Tode zum Leben. Jedoch habt Acht auf euch, denn ein jeglicher ist auf dem Wege, und die Strömungen der irdischen Dinge bringen zahlreich die Sünden. Die ihr in Jungfräulichkeit lebet, Männer und Frauen, liebet die Reinheit, denn heilig ist der Herr und in den Heiligen wohnend; nie und in keinerlei Weise befalle euch Lauheit, damit die Jungfräulichkeit nicht getrübt werde, sondern seid heilig an Leib und Seele[1]); und nicht lasse sich berücken euer Sinn durch Widersacher weg von der Eintracht mit Christus, sondern bleibet wach in reinen Gedanken und übet die Vollkommenheit! Denn nahe ist Christus als Festiger den Jungfrauen[2]), die ihre Seele ihm geschenkt haben zur Wohnung. Denn wenn ihr auch den Feind der

1) So ABCE; dagegen a „liebet die Jungfräulichkeit (mit Auslassung des ganzen Satzes „denn heilig — getrübt werde"), damit ihr heilig sind an Leib und Seele".

2) So ABCEbde, in a fehlt „den Jungfrauen".

Vollkommenheit, den Böſen, erblicket, beſtrebt, Jungfrauen zum Falle zu bringen — erſchrecket nicht, ſondern ſeid ſtark im Herrn und ſeiner Kraft, und tötet euch ab, ſo wird er fliehen von euch. Und ſelig die Jungfrauen, welche verharrten in Eintracht mit Chriſtus, und ſich bewahrt haben rein von jeder verzehrenden Luſt und von unlautern Gedanken. Er wird ihnen eine Stätte anweiſen im Reiche der Vollkommenen, die
Jſ. 56,5. ruhmvoller ſein wird, als Söhne und Töchter. Und mit ſchattenloſem Lichte werden ſie erfüllt werden und werden ſich erfreuen der unendlichen Güter, und werden geſchmückt werden in herrlicher Weiſe mit unvergänglichen und unverwelklichen Kronen in Chriſtus Jeſus, unſerem Herrn.

10. Seid alſo wachſam und betet allezeit, damit ihr vor allen Verſuchungen des Widerſachers bewahrt bleibet und beſtehen könnet vor dem Bräutigam, dem Menſch gewordenen Worte[1]), lauter an Seele und Leib, froh und freudig, geraden Wandels[2]) und wahrhaftig, unverſehrt und unbefleckt, um einzutreten mit brennenden Lampen in das Brautgemach Chriſti, des unſterblichen Bräutigams, zu denen zu gehören auch ich gewürdigt werden ſoll durch die Gnade unſeres Herrn Jeſus Chriſtus, welchen[3]) Wonne bereitet der allmächtige Vater mit ſeinem eingeborenen Sohn und dem hl. Geiſt. Und warum ſoll ich ausdehnen die Rede? Ihr beſitzet Chriſti Mahnung, euch gepredigt durch die Evangeliſten, auch durch die Apoſtel und Propheten. Auf dieſe höret, damit ihr von ihnen lernet Gottes Menſchenfreundlichkeit und die Wege der Vollkommenheit! Er fordert nur Weniges, ſchenkt aber Großes, diesſeits und im jenſeitigen Leben".

---

1) a „dem aus mir Menſch gewordenen Worte".

2) So BC; AEa „jungfräulich".

3) Sämtliche Handſchriften leſen hors, was kaum einen Sinn giebt, ich emendiere zors.

11. Und während sie dieses redete, kam Johannes, Christi Apostel und Evangelist und Jungfrau, dem am Kreuze der Herr die allheilige Jungfrau empfahl: „Siehe da deine Mutter", und zur Jungfrau: „Siehe da deinen Sohn", welcher diente und Sorge trug für sie alle Tage des Lebens der allheiligen Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin. Und es spricht Maria zu Johannes: „Kind, sowie der Herr mir die Weisung gegeben hat, die Erde zu verlassen und einzugehen zu Christus, nach dem ich mich sehne, so wirst auch du gesegnet werden mit allem geistlichen Segen, der nicht vergeht; du hattest mich gut aufgenommen und nun wirst du mich zu Christus geleiten und wirst Gebete für mich verrichten, daß ich hinschreite über die Gewalten und über die Dämonen der Bosheit, die auf Erden sind. Und auf meinen Leib hab' Acht wegen der Juden, die Christus hassen, denn du kennst ihre Bosheit, wie sie mich plagten und bedrängten, zu verleugnen die wahrhaftige Geburt des Gesalbten, der Mensch geworden ist in mir, wie er selber wollte. Vielmehr mit deinen Brüdern, den Aposteln, wie der Herr zeigen wird, so thuet, und geleitet mich mit Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern, und begehet den Tag meines Entschlafens zur Ehre des Namens des Herrn, unseres Gottes".

12. Und es ward betrübt der Apostel Johannes, da er dieses hörte von der allheiligen Jungfrau, und spricht: „O allheilige Jungfrau und Mutter des Erlösers, die du Gott, den eingeborenen Sohn des Vaters in deinem Leibe empfangend getragen hast, und Cherubim verhüllten deinen Schoß, und Engelscharen umgaben dich, lobpreisend dich und den, der aus dir Mensch geworden, die du selig gepriesen wurdest von allen Geschlechtern, du Gebenedeite unter den Weibern. Denn du warest die Löserin des Fluches, und durch dich wurde geöffnet der Weg zum Garten, der mit dem flammenden hin und her-

Gen. 3, 24. fahrenden Schwerte bewacht wurde von den Cherubim [1]). Und nun, du willst Sorge haben wegen Seele und Leib und wegen des Vorübergehens an den Gewalten und wegen der Bosheit der Dämonen? Wir, was sollen wir thun, die wir solche Seligkeit nicht besitzen? Deßhalb rufen wir dich um Fürsprache an [2]) als die Führerin, indem du unseren Sinn erleuchtest zur Erkenntnis der Wahrheit, wie auch der Herr uns geboten hat, zu wandeln in Liebe des Geistes mit Sanftmut und zu predigen allen das Wort der Wahrheit. Und die Gnade des Sieges erhalten wir immer wieder von Christus, deinem eingeborenen Sohn und unserem Herrn, gegenüber unseren Feinden und den Hassern seines heiligen Namens. Ja, auch alle, die an die allheilige Dreifaltigkeit glauben, haben dich zur Fürbitterin bei deinem eingeborenen Sohn und unserem Gott. Durch dich ist gelöst worden der Fluch des Urvaters Adam und der Mutter Eva. Und deren beschämende Blöße wird wiederum bedeckt mit dem lichten Gewande in der heiligen [3]) Taufe, für Söhne und für Töchter. Aus dir erhält seine Frucht der Baum des Lebens [4]), o allheilige Jungfrau, und den bittern Geschmack der todbringenden Frucht wird er versüßen durch seine allgewaltige Auferstehung [5]). Du bist der Ruhm jungfräulicher und keuscher Seelen. Deßhalb fliehen zu deiner Fürbitte alle Gläubigen, auf daß Christus ihnen gewähre Nachlaß ihrer Sünden [6]) und das große Erbarmen. Und nicht mögen sie erschüttert werden von allerlei Versuchungen des Widersachers und von seinen falschen Trü-

1) „Denn du wareſt — Cherubim" nach A B C E, in a fehlt der Satz.

2) a: „Deßhalb haben wir dich zur Fürſprache".

3) So C d; A a, „in der leuchtenden Taufe".

4) „Des Lebens" nach A B C E, es fehlt in a.

5) A e „durch ſeine allgewaltige Herrlichkeit".

6) B C c „erbittend von Chriſtus die Gewährung des Nachlaſſes ihrer Sünden und des großen Erbarmens".

gereien, damit sie in allem den würdigen Lobpreis entrichten dem Herrn des All".

13. Und während Johannes dieses redete im Hause der allheiligen Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, versammelten sich auch die anderen Apostel des Herrn an der Pforte des Hauses, gleichsam gerufen vom hl. Geiste: Petrus und Paulus, Jakobus und Andreas, Philippus und Thomas[1]), Jakobus Alphäi und Simon der Eiferer und Judas Jakobi. Und es gieng Johannes zu ihnen hinaus, und sie befanden sich im Gebete zum Herrn, ohne zu wissen, wozu sie gerufen worden waren. Und Petrus erhob seine Hände und spricht: „Herr, allmächtiger Gott, der Du sitzest auf dem Throne der Cherubim in der Höhe und gepriesen wirst von den Scharen der Engel, und das Niedrige ansiehest und leitest in Deiner Erbarmung; Licht und im Lichte wohnend; und Du erleuchtest die Herzen der an Dich Glaubenden. Christus, Sohn Gottes, Erlöser der Welt, der Du uns sammeltest, einen jeden aus seinem Lose, zeige die Kraft Deines Planes, auf daß wir wissen und erkennen die Fürsorge Deines Willens. Und die Gnade Deines hl. Geistes erfülle alle die Versammelten, damit beim Fragen nach dem Gefallen Deines heiligen Willens, wenn sie unter einander hören und reden, es nicht geschehe außerhalb Deines das Gute liebenden Willens. Und zu Deiner Ehre wird jegliches vollführt jetzt und in Ewigkeit". Und nachdem er das Amen gesagt hatte, grüßten sie einander und dankten alle.

14. Und es erzählte Johannes von der allheiligen Jungfrau, wie sie vom Herrn Befehl erhalten habe, die Erde zu verlassen. „Und deßhalb hat uns der Herr versammelt, damit wir sie zum Jenseits geleiten, wie auch der Schöpfer des All

1) In C folgen hier, in A nach „Jakobus Alphäi" die Namen: „Bartholomäus und Matthäus". In den übrigen Handschriften fehlen diese Namen.

es wollte". Und jene hörten es und wunderten sich, und in Betrübnis geraten weinten sie eine kleine Weile. Und wieder tröſteten sie einander mit der künftigen Hoffnung, wie für die Würdigen die Verheißung gilt, welche der Herr allen verheißen hat, nach den Wechselfällen dieses Lebens [1]). Und alle Apostel giengen hinein und verweilten im Gebete zum Herrn und begrüßten die allheilige Jungfrau und empfiengen den Gruß des Friedens im Herrn.

15. Zu derselben Stunde frohlockte die Heilige in Ruhm und Lobpreis Gottes des Schöpfers. Und es ward erfüllt die allheilige Jungfrau mit dem hl. Geiste und spricht: „Gepriesen sei Gott der Herr, der euch versammelt hat zum Scheiden seiner Magd. Und gepriesen sei der heilige Name seiner Glorie, der in solcher Weise Gefallen fand. Lobpreiset, alle Knechte des Herrn, den Herrn, die ihr heute gekommen seid. Über euer Erscheinen erfreute sich mein Herz, und frohlockte meine Seele im Herrn. Denn er blickte auf die Bedrängnisse seiner Magd und berief euch zur Tröstung und Erquickung meiner Seele, welche die Welt verläßt [2]). Nun, seid mir Bestärker und geleitet mich durch eure Gebete in's Jenseits zur ewigen Ruhe! Und keiner von den bösen Dämonen, den Widersachern, stelle mir nach. Und wenn ich hingehe zum Herrn, bleibe der Friede Christi bei euch im Überflusse, ihr apostolischen Chöre der Zwölfe!

16. Ihr seid das Licht der Welt, wie der Herr, der eingeborene Sohn, gesagt hat, die ihr die Seelen erleuchtet und frei machet von finsteren Gedanken. Ihr seid das Salz der Erde, die ihr die Schalheit der Menschen schmackhaft machet in Wirklichkeit durch das Salz, um sie brauchbar zu machen

1) In ABEae folgt noch „tröſteten sie sich" (in B vollends sinnlos „nach den Tröſtungen der Wechselfälle dieses Lebens"); der Zusatz fehlt in Cbcd.

2) BE lesen elaneloh; a elanel.

durch die Wahrheit. Ihr seid die Lieblinge des Vaters der ganzen Welt, indem ihr rufet den Erdkreis zur Gnade der Sohnschaft und zur Liebe des Allmächtigen. Ihr seid die Jünger Christi, des Sanftmütigen und Menschenfreundlichen, der unsere Schwachheit auf sich nahm und durch euch das Evangelium predigte auf Erden. Ihr seid die Empfänger des hl. Geistes, die ihr dem Erdkreis Gnaden austeilet nach der Würdigkeit eines jeden. Ihr seid es, die ihr im geistlichen Bade abwaschet die alten Sünden und wieder Erneuerung wirket an Seele und Leib. Ihr seid die Prediger der Wahrheit, die ihr jegliche Falschheit und Hinterlist ans Licht ziehet durch den Herrn. Ihr seid die Säemänner der Vollkommenheit, und die Wiederhersteller der Ungerechtigkeit, und die Austreiber der bösen Dämonen aus den Menschen. Ihr seid die Aufmunterer der Jungfrauen und die Beherberger der Keuschheit, zur Abtötung und Heiligkeit anfeuernd beständig [1]). Ihr seid es, die ihr den Verehelichten die Enthaltsamkeit lehret und die Söhne nach Mahnung und Weisung des Herrn zu erziehen [2]). Ihr seid es, die ihr das lebendigmachende Fleisch und Blut des Gesalbten den Gläubigen austeilet zur Nachlassung der Sünden denen, die dessen würdig sind [3]). Ihr seid es, die auf zwölf Thronen sitzen, zu richten die zwölf Stämme Israels und den ganzen Erdkreis, und die nach Würdigkeit belohnen die guten Werke, und gleichmäßig auch die bösen, indem ihr die Vollkommenen, welche dem Worte des Lebens glaubten, ins ewige Leben schicket, die Ungerechten aber und die Unge-

1) So Bd; ACEa „zur Reinheit und zur Heiligkeit durch beständige Abtötung".

2) „zu erziehen" fehlt in ad, steht aber in ABEbe (Cc „belehret").

3) Dieser ganze Satz fehlt in a, steht jedoch in ABCE und auch in einigen venetianischen Handschriften.

horſamen in die ewigen[1]) Qualen, welche bereitet ſind dem Satan und ſeinen Engeln. Nun, da ihr ſo viele und ſolche Gnaden und die Herrſchaft empfienget von Chriſtus, ſeid für [mich], die Magd des Herrn, Geleiter bei meinem Hingang durch eure Gebete, auf daß ich dort erben möge die verheißenen Güter von Chriſtus Jeſus, unſerem Herrn!" Und nachdem ſie dies geſagt hatte, hörte ſie auf zu reden, die allheilige Jungfrau.

17. Und die Apoſtel ermunterten einander, Worte des Troſtes zu ſprechen. Und alle drängten Petrus, weil er ja das Haupt der zwölf[2]) Apoſtel und der anderen Jünger war. Und Petrus ſpricht: „Was ſollen wir ferner noch den Lobpreis der Worte darbringen der Heiligen, die mit Lobpreis geleitet wird zum Lobpreis, und vom Leben zum Leben, und vom Ruhme zum unſterblichen Ruhme? O allheilige Jungfrau, die du in Staunen verſetzt haſt die himmliſchen Mächte bei der Offenbarung des verborgenen Planes Gottes! O allheilige Jungfrau, die du das fleiſchgewordene Wort in deinem Leibe getragen haſt in unbeſchreiblicher Weiſe und unbefleckt! O allheilige Jungfrau, du Stätte des Unfaßbaren, den die Himmel nicht faſſen konnten: dein Leib war nicht beengt durch den Großen! O allheilige Jungfrau, die du Gott in deinem Schoße empfingeſt und trugeſt; und verhüllt war dein Leib durch die Flügel der Cherubine! O allheilige Jungfrau, zu der den Engelfürſten Gabriel zur Freude der Botſchaft ſandte der Vater und der heilige Geiſt[3])! O allheilige Jungfrau, die du durch deine Botſchaft zurückgeführt haſt alle, die an den

---

1) „Ewigen" nach A B C (E iſt an dieſer Stelle unleſerlich) b c d e; das Wort fehlt in a.

2) „zwölf" fehlt in a d, ſteht aber in A B C E b c e.

3) „Der Vater und der hl. Geiſt" nach A C d e; „der Vater und der Sohn" a b c; „der Vater und der Sohn und der hl. Geiſt" B E.

Herrn glauben, von Traurigkeit zur Freude! O allheilige Jungfrau, die du den Unbeschreiblichen geboren hast, den eingeborenen Sohn, der vor dir war und vor allem Erscheinenden[1])! O allheilige Jungfrau, Mutter des wesenhaften Wortes und Gebärerin des Lebens, und unlösbares Brautgemach des unsterblichen Bräutigams, Christi! O allheilige Jungfrau, Christi Wohnung, unbefleckt und ohne Makel, von allem Sinnlichen gereinigt und durch edles Feuer geläutert! O allheilige Jungfrau, Mutter des Lichtes, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, leuchtend in das Finstere. O allheilige Jungfrau, Quelle des lebendigmachenden Christus, tränkend die Seelen der Gottliebenden mit geistigem Wasser, das in die Herzen fließt[2]). O allheilige Jungfrau, du Aufgang der Sonne der Vollkommenheit, die auf Erden aufleuchtete und die Finsternis menschlicher Sünden zerstörte! O allheilige Jungfrau, du goldener siebenarmiger Leuchter, du Stätte der Gnaden des heiligen Geistes, die vergeistigt die Seelen der Heiligen Gottes! O allheilige Jungfrau, die du gebarest den Herrn des Universums und den König der Könige und den Verteiler der Gaben und den Erlöser, Christus! O allheilige Jungfrau, du geistige Pforte zum Paradiese und zum Himmelreiche, die du auf engem Pfade mit Leichtigkeit fuhrest zum Leben!

18. O allheilige Jungfrau, du Ruhm der Jungfrauen und Freude der keuschen Seelen und derer, die durch Reinheit den Bösen bekämpfen! O allheilige Jungfrau, du Ruhm des Frauenvolkes, die du die Schuld der Stammmutter hobest, indem du Gott, Christus gebarest! O allheilige Jungfrau, du Löserin

1) So acd; B „vor allem Erscheinenden und Nicht-Erscheinenden"; ACE „vor aller Ewigkeit, die erscheint und nicht erscheint"; b „vor aller Ewigkeit"; „ehe alle Ewigkeit gegründet war".

2) chalathselow zu lesen für chalathseloh.

des Fluches, und du Rechtfertigerin des sündigen Menschengeschlechtes durch das Erbarmen deines Sohnes! O allheilige Jungfrau, du Mutter der Erlösung und Befreierin aus der Knechtschaft der Verderbnis zur Freiheit der Glorie Jesu Christi! O allheilige Jungfrau, erhabener, als die Himmel, und höher, als alle Chöre der himmlischen Scharen! O allheilige Jungfrau, die du erhabener als alle Geschöpfe, die unsichtbaren und die sichtbaren, erschienen bist auf Erden! O allheilige Jungfrau, Gottesgebärerin, aus welcher Mensch geworden ist das Wort [1]), das von den unsterblichen Scharen Anbetung empfängt jetzt und immerdar!

19. O allheilige Jungfrau, du Braut der allerheiligsten Dreifaltigkeit, die du geworden bist Tempel und Zelt und Wohnstätte Gottes! O allheilige Jungfrau, die du selig gepriesen worden bist von allen Geschöpfen; nicht nur die Menschenkinder, sondern auch die Reihen der Engel preisen dich selig [2])! O allheilige Jungfrau, die du im Begriffe stehest, zu verlassen dieses Land und hinzugehen in jenes Land, das wir nicht sehen noch begreifen! O allheilige Jungfrau! Der auf feurigen Wagen ruhet, dein Sohn und unser Gott, erhebt dich aus dem Irdischen zum Himmel! O allheilige Jungfrau, die wir zu deiner Fürsprache uns flüchten und anflehen deinen eingeborenen Sohn, daß er sich erbarme des Menschengeschlechtes! O allheilige Jungfrau, die du versetzt wirst ins unendliche Leben, ins Los der Unsterblichkeit, sei allezeit Fürsprecherin der Sünder! O allheilige Jungfrau, die du gehest den guten Weg, laß nicht unbesehen die welche hoffen auf deine Fürsprache bei unserem Erlöser, Christus! O allheilige Jungfrau, die du eilest, den Leib [3]) zu verlassen und hinzugehen zu Gott, sei allezeit Für-

1) a „Gott, das Wort".
2) Dieser Satz findet sich in AEbde, fehlt in BCac.
3) AEbe „die Erde".

sprecherin für uns Gläubige, die wir dich lobpreisen!

20. O allheilige Jungfrau! Die zusammen mit dem Engel das „Freue dich, frohlockende" dir singen mit evangelischer Stimme, und die allerheiligste Dreifaltigkeit lobpreisen und verherrlichen mit Psalmen, und Lobgesang und geistlichen Liedern, nicht mögen sie verlustig gehen des Heils ihrer Seelen durch deine Fürsprache, denn einen anderen Mittler und Helfer und Fürsprecher haben sie nicht außer dir, indem sie feiern das Gedächtnis deines Entschlafens und deines Hinganges, wie es angeordnet wird inmitten der Kirche Christi! Und in geistiger Anpassung an die wechselnden Erscheinungen mögen sie im Tone der Lobpreisung verherrlichen die unwandelbare Herrschaft, jetzt und immerdar! Ja auch uns laß nicht verlustig gehen deiner Fürsprache, du Heilige, du unbefleckte Mutter des Herrn, damit uns gewährt werde das Wort der Weisheit, um zu siegen über falsche Weisheiten, damit wir das ganze, gesamte Universium im Netz des Evangeliums sammeln zur Eintracht der Glorie des allheiligen Namens, auf daß wir allen Hirten und Herden das Gefallen an Glauben, an Hoffnung, an Liebe, an Heiligkeit durch deine Fürbitte verschaffen mögen in der Gnade der Menschenfreundlichkeit des Herrn. Wenn wir verlassen die Erde im gegebenen Zeitpunkt, und enthoben werden der Erde, dann mögen wir erben das Himmlische und das Unsterbliche in Christus Jesus, unserem Herrn, dem Ruhm sei auf ewig! Amen."

21. Und nachdem der selige Petrus dies gesagt hatte, verweilten sie im Gebete und nahmen die Speise der Freude. Sie lobpriesen Gott und dankten und trösteten sich alle nicht wenig durch Reden vom Lobe der Heiligen[1]). Und die anderen Apostel lobpriesen Gott und verherrlichten die Gottesgebärerin.

Und Maria erhob sich, zog sich zurück, wusch sich und

1) sanctae.

kleidete sich in neue Gewänder, und das alte gab sie den Jungfrauen, die bei ihr waren. Und wiederum begannen sie im Dienste des Gebetes, und einen Teil des Tages und die ganze Nacht verbrachten sie im Gebete zu Gott. Und um die Morgenfrühe, als sie das Amen gesprochen hatten, da gab den Geist auf die allheilige Jungfrau, die Gottesgebärerin, zur Ehre der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Und das Haus ward voll des Lichtes, und Furcht ergriff alle.

22. Und sie hoben auf den Leib der Heiligen, damit sie ihn trügen zum Grabe, das ihr gezeigt und bereitet worden war. In diesem Augenblicke erregten die Juden einen Tumult und machten einen Ueberfall: sie wollten den Leib der allheiligen Jungfrau rauben. Da befiel sie Unfähigkeit zu sehen und blendete sie. Einer aber von diesen Juden lief herzu, faßte die Kleider an und erhob den Ruf: „Siehe da, was ihr suchet“[1])! Und augenblicklich waren seine Hände am Ellenbogen-Gelenke abgehauen, und er selber stürzte zu Boden. Er weinte und klagte über sich selbst in seinem Unglück, Wehe rufend über sich. Und er sprach: „Habt Erbarmen, habt Erbarmen mit mir, ihr heiligen Apostel Christi, ihr Zeugen der Wahrheit, und erweiset Menschenfreundlichkeit gegen meine Verwegenheit!“ Es spricht Petrus: „Glaubst du an Christus, den Sohn Gottes, daß er Gott ist, und an die allheilige Jungfrau Maria, seine Mutter? So wird dir Heilung werden.“ Und er spricht: „Ich glaube, daß Jesus Christus[2]) der Sohn Gottes ist, und Maria die Mutter Christi und Gottesgebärerin.“ Und alsbald fügten sich seine Hände an seinen Leib, und waren heil, wie zuvor, und er ging mit ihnen zum Grabe und pries Gott ob des Wunders. Und nachdem die heiligen Apostel und alle Gläubigen

1) So ABCE; a „was sie suchten“.

2) So ABEbde; ac „daß Gott ist Christus“; C „daß von Gott ist Christus“.

mit ihnen gebetet hatten, legten sie den Leib der Heiligen in das Grab, worein zuvor noch niemand gelegt worden war. Und das Licht, das im Hause war, leuchtete darüber auf dem Wege, und am Grabe stand es still, heller als die Strahlen der Sonne, und ließ nicht nach, drei Tage hindurch. Und alle fühlten sich zum Gebete angetrieben am Grabe.

23. Und nach drei Tagen, am vierten Tage, da stiegen Engel herab auf das Grab der allheiligen Jungfrau, und der Herr schwebte in einer Wolke über dem Grabe, und es hoben empor in die Wolke die Engel den Leib. Und Stimmen der Lobpreisungen mit geistlichen Liedern süßtönender Weisen wurden hörbar zur Verherrlichung Gottes.

24. Entrückt wurde der Leib der allheiligen Jungfrau [1]) ins Paradies [2]) — ob die Seele vereinigt wurde mit dem Leibe oder nicht, ich weiß es nicht, Gott weiß es. Was kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz gefallen ist, hat [3]) Gott bereitet der jungfräulichen Gottesmutter [4]). Und von uns soll es mit Schweigen geehrt werden, mit Unfaßbarkeit, zum Lob und zum Ruhme der Jungfrau. So wurde in Christo aufgenommen zum unbeschreiblichen Leben der Leib der allheiligen Jungfrau, welche der Welt geboren hat Christus den Erlöser, nahe gebracht dem unnahbaren Leben. So entschlief sie des für alle bestimmten Todes und ward aufgenommen ins endlose Leben — nicht entsprechend anderweitigen Lehren, die diese oder jene Erzählung vorbringen.

II. Kor. 12, 2. 3. I. Kor. 2, 9.

---

1) So ABE; Ca „der allheilige Leib".

2) So ABEbde; Cac „in den Himmel".

3) Sämmtliche Handschriften, mit Ausnahme von AB lesen „was Gott bereitet hat". Es liegt hier ein Fehler des Archetypus vor, die Unterdrückung des Relativum in AB ist wohl nur Emendation der Schreiber.

4) So ABEd (Ed „der Gottesmutter, der allheiligen Jungfrau Maria") e; Ca „der (C heiligen) Jungfrau Maria".

25. Und hernach verrichteten die Scharen der Apostel und die Gläubigen, die bei ihnen waren, Gebete und dann tauften sie den geheilten Mann. Und allgemein verbreitete sich die Kunde von dem Lichte und all' den staunenerregenden Wundern, welche geschehen waren um der allheiligen Jungfrau willen, zum Ruhme und zum Preise der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Und es spricht die Versammlung der Apostel zu Petrus: „Rede zur Gemeinde ermunternde Worte des Trostes, und wir wollen gehen, ein jeglicher in sein Los." Und Petrus nötigte Paulus zu reden. Und Paulus spricht: „Jetzt, meine Brüder, ist von uns geschieden und hingegangen ins unsichtbare [1]) und unzugängliche Leben die heilige Jungfrau, und wir sind schuldig, das Fest ihrer Aufnahme zu begehen mit Psalmen und mit Lobgesang, damit sie uns und allen Gläubigen Fürsprecherin sei, und am Orte, da die Heilige ruht, zu gründen eine Kirche und anzurufen die Gottesgebärerin, damit der Name andeute die Kraft des Geheimnisses. Aber auch nacheifern müssen wir der Reinheit und Jungfräulichkeit und in Schauer und Furcht des Herrn durch Jungfräulichkeit empfangen die Vollkommenheit, und die geistliche Erlösung vollkommen gebären, und werden Christi Mutter und Schwester und Brüder. Wie er auch gesagt hat: „Wer ist weise und klug, der wisse das!" Die wahre Jungfräulichkeit schließt die Verwandtschaft ein zur allheiligen Jungfrau. Wer soll das Gute scheiden vom Verkehrten, und in Jungfräulichkeit streiten und die Welt hassen, sowie die irdischen Lustbarkeiten, und die Eitelkeiten der Welt, die heute sind und morgen verschwinden und vergehen! Wer soll läutern das Licht der Jungfräulichkeit von der Finsternis der Leidenschaften, an Seele und Leib unbefleckt und makellos, wie er offenbart eben jener geheiligten Jungfrau [2]).

Mark. 3, 34. 35. Matth. 12, 49. 50. Jak 3, 13.

1) So A B C b c d; a „ins unbetretbare"; E „ins unfaßbare".

2) So lautet diese dunkle Stelle in a. Der Wortlaut der übrigen

26. O Ruhm und Stolz der Jungfräulichkeit! Ihrem ganzen Sein nach müßte sie befreien von Unreinheit, allezeit Christus in sich tragend, den Herrn der Glorie! O das beständige Sinnen der Jungfrauen über Himmlisches, wo Christus weilt, und daß sie sich nicht herabziehen und verkehren lassen zu den Niederungen, des irdischen Getriebes! O unverletzliche Ehre der Jungfräulichkeit, die allezeit geläutert und siebenfach mehr als jegliches Rühmen vor allem sich erweist [1])! O große Gnade der Jungfräulichkeit, nicht mehr auf der Erde zu verweilen vermöge des unbefleckten Wandels und Thuns, sondern allezeit vereinigt zu sein mit Christus gleich den körperlosen Wesen [2])! O ihr geistlichen Kämpfe der Jungfrauen gegen den Bösen, und daß sie die Krone des Sieges sich ruhmvoll aufs Haupt setzen können! O wunderbare Mehrung der Jungfrauen, ja wahrhaftig ist zu sagen: sie sind die Kinder der Vollkommenheit im Hause des Herrn, und in den Vorhöfen Gottes erblühen sie als Söhne und als Töchter! O die Jungfrauen, die das Ewige allezeit hervorbringen, die Wirkung der Erlösung: zu denken allezeit das Gute und das Wohlgefällige und das Vollkommene! O die Jungfrauen, die allezeit über den Herrn nachsinnen, auf daß sie heilig seien

Ps. 12 [11], 7.

Ps. 92 [91], 14. Is. 56, 5.

Handschriften ist kaum übersetzbar. Ich möchte vermuten, daß ursprünglich in diesem Satze eine Anspielung auf II Kor. 11, 2 beabsichtigt war, die aber in dem Archetypus unserer Handschriften, weil nicht verstanden, entstellt und zerstört wurde. Unter dieser Voraussetzung ist arnē ursprünglich nicht eine Verbalform gewesen, sondern es war der Dativ arn, wie er in der citierten Schriftstelle steht. Eine weitere Spur des anfänglichen Sinnes liegt in dem Worte Khristosi, das AEbde (B Khristosiv) am Schlusse haben, ganz in Übereinstimmung mit II Kor. 11, 2 nach der armenischen Version.

1) Sinn: die Jungfräulichkeit erweist sich als siebenmal wertvoller, denn alles das, wessen alle in der Welt sich rühmen mögen. Es liegt eine Anspielung auf Ps. 12 [11], 7 vor.

2) Nach ABEbde, der Satz fehlt in Cac.

an Seele und Leib, losgelöst von allen bösen Dingen, die zum Verderben wären für die Reinheit des Wandels[1])! O Jungfräulichkeit, die mit Gott vereinigt und wohnen läßt in den ewigen Zelten, zusammen mit der allheiligen Jungfrau, welche[2]) durch Heiligkeit und Reinheit zu sich versammelt die Chöre der Jungfrauen, die der gute Vater erfreut in der Liebe des Bräutigams mit unbegrenzter und endloser Freude; und den Genuß der vollendeten Güter gewährt er, wie wir auch jetzt schon eine geringe Ausstrahlung seines Lichtes gesehen haben, die Wunder beim Entschlafen der Gottesgebärerin, so viel es möglich ist für die im Leibe Festgehaltenen; wie
I. Kor. 13, 12. im Spiegel und im Gleichnisse wird geschaut, dann aber von Angesicht zu Angesicht. So werdet nun ähnlich durch Glaube und Hoffnung in Werken der Vollkommenheit und Heiligkeit, und lasset euch durch keinerlei Gedanken irre führen[3])!

27. Nun, meine vom Herrn geliebten Brüder und Prediger und Diener seiner Größe, lasset uns nutzbar machen, ein jeder, sein Talent und gewinnet die Gemeinden der verschieden Gearteten, aber Vereinigten zur Eintracht der Glorie der
Phil. 2, 10. 11. allerheiligsten Dreifaltigkeit, vor der jedes Knie sich beugen soll der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen, und jede Zunge bekennen soll, daß der Herr Jesus Christus ist in der Glorie Gottes des Vaters und des hl. Geistes[4]). Und indem wir eben die heilige Jungfrau, Gottesgebärerin Maria, zur Fürsprecherin haben bei Christus, damit sie unsere Werke lenke auf den Weg des Friedens und die Seelen der Gläubigen erlöse von der Welt[5]). Auf daß alle Hirten und Herden

1) Die drei Sätze „O wunderbare Mehrung — Reinheit des Wandels" finden sich in ABEbde, fehlen in Cac.

2) Es ist (gegen a, mit ACE) offenbar zu lesen or für zor.

3) Der Abschnitt „und den Genuß — irreführen" steht in ABEbde, fehlt in Cac. 4) Zu dieser Stelle vgl. oben S. 323. 324.

5) „In Kraft und in Gnade" fügen hinzu Bbde.

würdig werden möchten der Seligkeiten, die in Christus Jesus, unserem Herrn sind, dem Ruhm gebührt auf ewig. Amen."

Und nachdem sie das Amen gesagt hatten, priesen sie Gott und zerstreuten sich, ein jeder in sein Los, geleitet vom hl. Geiste, nach dem Willen des allmächtigen Vaters und des eingeborenen Sohnes, dem Preis sei auf ewig. Amen.

2.

Der sog. zweite Klemensbrief.

Von Prof. Dr. Funk.

Seitdem wir den vollständigen Text dieses Schriftstückes haben, liegt es am Tage, daß es kein Brief, sondern eine Homilie ist. Auch wird so ziemlich allgemein anerkannt, daß es nicht von Klemens von Rom herrührt. Ebenso herrscht darüber große Uebereinstimmung, daß die Homilie alt und eher vor als nach der Mitte des 2. Jahrhunderts entstand. Aber wo ist sie entstanden? Hilgenfeld betrachtete in seiner ersten Ausgabe (1866) Rom als ihre Heimat und Papst Soter (165—174) als Verfasser (p. XXXIX). In der zweiten Ausgabe (1876) ließ er sie Klemens von Alexandrien in seiner Jugend in Korinth halten (p. XLIX). Ich nahm in meiner Ausgabe mit Zahn und Lightfoot Korinth als Ort der Homilie an. Harnack stimmte in seiner ersten Ausgabe (1875) der ersten Ansicht Hilgenfelds zu (p. XCI); in der zweiten (1876) ließ er sie fallen, behielt jedoch Rom als Heimat bei, da ihm die Homilie eine solche Verwandtschaft mit dem Hirten des

Hermas bekundete, daß er ihren Ursprung in derselben Gemeinde wie diesen suchen zu müssen glaubte, und setzte ihre Entstehung auf die Jahre 135—140 (145) an, in die Zeit vor dem Auftreten Marcions und Valentins (p. LXXIV); in der Geschichte der altchristlichen Litteratur II, I (897), 438—450 kam er aber insofern wieder auf sie zurück, als er meint, die Homilie sei in Rom um 170, bezw. einige Jahre früher verfaßt und als treffliche Erbauungsschrift von den Römern unter Papst Soter den Korinthern mit einigen begleitenden Worten geschickt worden. Indem er die Worte in Erwägung zieht, die nach dem Zeugnis des Eusebius H. E. IV. 23,11 Dionysius von Korinth in seinem Brief an die Römer unter Soter schrieb: „Heute haben wir den heiligen Sonntag gefeiert und an ihm euren Brief vorgelesen, den wir auch fortan, ebenso wie jenen früheren von Klemens geschriebenen, lesend Erbauung haben werden", und sie mit der Erklärung begleitet, 1) daß nach ihnen die Korinther soeben oder vor ganz kurzer Zeit ein römisches Schreiben empfangen haben, 2) daß sie von früher her das klementinisch-römische Schreiben in ihren Gottesdiensten zu lesen gewohnt seien, 3) daß sie entschlossen seien, das neue Schreiben in Zukunft wie das frühere hochzuhalten, d. h. mit ihm zusammen ebenfalls beim Gottesdienst zu verlesen — sie schickten sich bereits an, die beiden römischen Schreiben an sie als erstes und zweites zu zählen —, 4) daß das neue Schreiben ihnen zur Ermahnung und Erbauung gereichte und auch fürder gereichen solle, wirft er die Frage auf, ob es nicht auf Grund dieser Worte auf der Hand liege, daß hier eben unser Brief gemeint sei? Lasse sich nicht von hier aus seine Geschichte in der Kirche, das Aufkommen der Meinung, er sei auch ein Klemensschreiben, und das Ansehen, das er gewonnen habe, aufs beste erklären? Ja, „erklären" sei hier nicht das richtige Wort; es sei bereits

alles gegeben. Habe sich von Korinth aus dieses Briefpaar als

(διὰ Κλήμεντος) πρὸς Κορινθίους α'
πρὸς Κορινθίους β'

verbreitet, was sei natürlicher, als daß auch der zweite Brief unter den Titel Κλήμεντος geriet? Und klinge nicht jene Versicherung: ἣν ἔχομεν ἀεί ποτε ἀναγινώσκοντες νουθετεῖσθαι, wie ein Nachklang von II Klem. 17,3: καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν πιστεύειν καὶ προσέχειν ἐν τῷ νουθετεῖσθαι ἡμᾶς ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ καὶ κτλ.? (S. 440 f.) Ebenso, nur nicht so weit in das Einzelne eingehend, früher Hilgenfeld. Während aber dieser die These, wie es scheint für immer, aufgab, nahm sie Harnack, nachdem er sie verlassen, als die plausibelste Erklärung des Rätsels, welches das Schriftstück darbietet, mit einer kleinen Modifikation wieder auf. H. v. Schubert meint in der Besprechung des Werkes, in den Gött. gel. Anzeigen 1899 S. 569—574, er hätte bei seiner zweiten Ansicht bleiben sollen, bei deren Vorführung er sich das Verdienst erworben habe, das Beste über das Schriftstück gesagt zu haben. Ich glaubte in der zweiten Ausgabe meiner Patres apostolici (1901) auch diese ablehnen zu sollen. Da ich aber dort bei dem mir zugemessenen Raum meine Ausfassung weniger begründen als vortragen konnte, so soll hier eine eingehende Erörterung des Problems folgen. Es handelt sich nach dem Vorstehenden um zwei Fragen: 1) ob eine Übersendung der Homilie durch Papst Soter nach Korinth anzunehmen ist, 2) wo der Ursprung der Homilie zu suchen ist, ob in Rom oder in Korinth?

1. Harnack verhehlt sich die Schwierigkeiten nicht, die der These entgegenstehen; er meint aber auch, daß die Gründe die für sie sprechen, noch stärker seien. Eine Schwierigkeit betrifft die Zeit: es lasse sich einwenden, die Homilie sei wahrscheinlich früher geschrieben als um 170. In der zweiten

Ausgabe hatte er das Jahr 170 als letzten Termin bezeichnet, den Ursprung aber andererseits auf 130—160, näherhin auf 135—140 (145) angesetzt, da ihm die Homilie dem Auftreten des großen Gnostiker in Rom vorangestellt werden zu müssen schien. Jetzt nimmt er diesen Grund zurück und meint, gnostische Irrlehren werden in der Homilie an mehreren Orten vorausgesetzt und bekämpft, und mehr sei von einer Predigt nicht zu erwarten (S. 447 Anm. 1); es wird auch erinnert, daß mehrere Forscher über die Mitte des 2. Jahrhunderts heruntergingen (S. 445). Das letztere ist richtig, hat aber nicht gar viel zu bedeuten, da die bezüglichen Gelehrten fast alle die Schrift nur in ihrer früheren unvollständigen Überlieferung kannten. Es ist auch zugegeben, daß die Zeit der Schrift, wenn ihre Heimat als unbestimmt gilt, nicht mit Sicherheit eng zu umschreiben ist. Wenn man aber die Homilie nach Rom verlegt, wird ihre Entstehung nach 150 mit jedem Jahre unwahrscheinlicher.

Harnack übersieht das Bedenkliche in seiner neuesten Chronologie selbst nicht und will zugeben, daß man bis 140, ja bis gegen 130 hinaufgehe, meint aber davon absehen zu sollen, da man sonst die Unwahrscheinlichkeit in den Kauf nehmen müsse, daß die ursprüngliche Verbindung des ersten Klemensbriefes mit einem ermahnenden und zur gottesdienstlichen Verlesung geeigneten zweiten römischen Schreiben unter Soter sehr bald wieder gelöst worden sei, daß an die Stelle des letzteren, ohne nachweisbare Veranlassung, eine obskure Predigt gesetzt worden sei, daß diese Predigt bald darauf als ein Brief bezeichnet und anstandslos so fortgepflanzt worden sei, lediglich weil sie in Verbindung mit einem Brief getreten sei, daß die eingeschobene Predigt genau oder fast genau aus derselben Zeit stamme wie der verdrängte Brief, und daß sie wahrscheinlich auch aus derselben Gemeinde stamme, von der der verdrängte

und einst neben dem ersten Klemensbrief hochgeschätzte Brief ausgegangen sei (S. 444, 449). Es wird also die Verbindung des Soterbriefes mit dem Klemensbrief als Thatsache angenommen und als sicherer und schwerwiegender Posten in die Rechnung eingesetzt. Mit welchem Grund? Dionysius bemerkt allerdings, die Korinther werden den Soterbrief wie den Klemensbrief auch fortan lesen. Aber von dieser Erklärung bis zu der wirklichen Verbindung der beiden Briefe ist noch ein weiter Schritt. H. v. Schubert erblickt in den bezüglichen Worten eine höfliche Wendung des Briefschreibers (S. 572). Man darf sie wohl etwas höher taxieren. Dionysius mag beim Schreiben an eine wiederholte Lesung gedacht haben, und der Brief mag auch noch einigemal vorgelesen worden sein. Aber in engere Verbindung mit dem Klemensbrief brauchte er deswegen nicht gebracht zu werden, und eine bleibende Vorlesung war schwerlich beabsichtigt, da der Brief aus zu später Zeit stammte, um in dieser Beziehung mit dem Klemensbrief auf eine Linie gestellt zu werden. Die Voraussetzung, die Harnack hier macht, steht daher nicht fest, und mit ihr gerät die weitere Ausführung ins Wanken. Der Soterbrief brauchte nicht durch eine obskure Predigt aus seiner Verbindung mit dem Klemensbrief verdrängt zu werden, weil es nicht sicher und nicht einmal wahrscheinlich ist, daß er in diese Verbindung kam, und da dieser Punkt in Frage steht, fällt auch der folgende, das zeitliche und lokale Zusammenfallen der Homilie mit dem Soterbrief, nicht besonders ins Gewicht, ganz abgesehen davon, daß er in sich selbst fraglich ist.

Hat man einerseits zu erklären, wie es kam, daß eine Homilie in der Überlieferung zu einem Brief wurde, so ist andererseits die Schwierigkeit zu lösen, daß unsere Schrift eine Homilie, dagegen die Schrift Soters ein Brief ist. Harnack gesteht zu, daß durch diesen Umstand seine These bedroht ist;

aber vernichtet soll sie keineswegs sein, weil im ganzen Altertum schlechterdings niemand daran Anstoß genommen habe, daß die Homilie als ἐπιστολή bezeichnet werde, und in diesem Wort ein Moment liege, das unserem Wort „Brief" fehlt. Das ist richtig. Die eigentliche Schwierigkeit liegt indessen, wie sofort beigefügt wird, nicht hier, sondern darin, daß eine individuelle Gemeindepredigt verschickt und so zu einem Brief geworden sei, und zwar zu jenem Brief, der von Rom nach Korinth gesendet worden (S. 443). So ist es in der That. Nur mag die Verwandlung des Charakters des Schriftstückes zunächst bei Seite bleiben. Die Hauptfrage ist: lassen sich genügende Gründe für die Annahme denken, daß die Römer eine einzelne Predigt, wenn auch mit einigen begleitenden Worten nach Korinth schickten? Die Geschichte bietet dazu kein Analogon[1]); die Sache ist an sich sehr unwahrscheinlich, und die in Rede stehende Homilie besitzt, soweit wir darüber heutzutage urteilen können, keineswegs die Eigenschaften, die uns bestimmen könnten, das Unwahrscheinliche annehmbar zu finden. Und wenn das Schriftstück unter so bestimmten Umständen, wie die These will, von Rom nach Korinth gelangte, wie kommt es dann,

1) Harnack macht als entferntere Analogien aus der römischen Gemeinde den Klemensbrief und den Hirten geltend, da jener in einzelnen Abschnitten den Charakter einer Predigt habe, dieser der römischen Gemeinde predige und doch zugleich den Anspruch erhebe, von der ganzen Christenheit gelesen zu werden; und er meint, daß sie, wenn auch nicht durchschlagend, doch nicht ohne Belang seien (S. 444 f.). In Wahrheit haben sie hier nichts zu bedeuten, weil der entscheidende Punkt durch sie nicht getroffen wird. Es handelt sich hier nicht um den Inhalt, sondern um den Charakter der Schrift. Daß in jenen Schriften Ermahnungen oder predigtartige Stücke sich finden, versteht sich so sehr von selbst, daß es in keiner Weise zu betonen ist; und andererseits würde es nicht befremden, wenn Soter in sein Schreiben allenfalls den ganzen Inhalt der Homilie aufgenommen hätte. Das Auffallende ist, daß er eine Predigt als solche soll verschickt haben, und Harnack bemerkte in dieser Beziehung selbst richtig: die Übersendung einer Predigt bleibt ein Unikum (S. 445).

daß in der Überlieferung sich lediglich nichts davon erhielt? Der Klemensbrief kam unter dem Namen des Autors auf die Nachwelt; kann man bei der Schrift des Soter nicht dasselbe oder, weil sie von Soter vielleicht nicht verfaßt, sondern nur verschickt wurde, etwas Ähnliches erwarten? Wenn der Homilie ferner, wie man jedenfalls annehmen muß, einige begleitende Worte beigegeben waren, wie kommt es, daß diese spurlos verschwanden? Es ist ja doch nicht anzunehmen, daß sie ganz gleichgültig gewesen seien. Wenn die römische Gemeinde mit einem Schreiben an die korinthische sich wandte, hatte sie ihr sicherlich auch etwas Bemerkenswertes mitzuteilen, und dies selbst dann, wenn es sich nur etwa um ein Begleitschreiben für eine Homilie handelte. Meines Erachtens wiegen diese Punkte so schwer, daß die fragliche Hypothese gegen sie nicht aufkommen kann. Harnack legt freilich noch darauf Gewicht, daß die Schrift sehr frühzeitig als Brief bezeichnet wird; er meint, daß dies vielleicht bereits bei Origenes, ja vielleicht sogar schon vor ihm geschehen sei (S. 443 f.). Die Bezeichnung wird, da Eusebius sie schon als bestehend erwähnt, ins 3. Jahrhundert zurückreichen. Es ist aber nicht einzusehen, daß der Umstand für die These etwas Besonderes austragen soll. Die Schrift ist eben kein Brief, wenn sie auch durch Soter verschickt wurde, und man braucht zur Erklärung der Erscheinung, daß sie frühzeitig das Ansehen eines Briefes erhielt, nicht auf jenen Akt zurückzugreifen, der ihr von Haus aus gleichsam den Schein eines Briefes giebt, da der Wandel zur Genüge sich daraus begreift, daß die Schrift einem Brief, dem Brief des Klemens angeschlossen wurde.

Es fehlen hiernach genügende Gründe, um die Homilie mit dem Soterbrief zu identifizieren. Wenn man die verschiedenen Wahrscheinlichkeiten und Unwahrscheinlichkeiten, mit denen man hier zu rechnen hat, unbefangen gegeneinander ab-

wägt, wird man vielmehr dahin geführt, Soter bei der Frage nach dem Urſprung der Homilie bei Seite zu laſſen. Weitere Gründe ergeben ſich in dieſer Beziehung allenfalls noch, indem die Homilie auf den Ort unterſucht wird. Unter den Argumenten, die für ihre Identität mit dem Soterbrief geltend gemacht werden, ſpielt auch der Satz eine Rolle, ſie gehöre nicht unwahrſcheinlich (S. 444), bezw. wahrſcheinlich (S. 449) derſelben Gemeinde an wie dieſer. Der Urſprung in Rom iſt nach dieſer Ausdrucksweiſe für Harnack nicht ſicher; andere ziehen ihn geradezu in Abrede. Es liegt alſo hier ein weiteres Problem vor.

2. Zwei Gründe ſind es, die für den römiſchen Urſprung der Homilie geltend gemacht werden, die Verwendung einer apokryphen Schrift, die ſonſt nur im Klemensbrief zu Tage tritt, und die Verwandtſchaft mit dem Paſtor Hermä.

Die Stelle der apokryphen Schrift ſteht I Klem. 23, 3—4, II Klem. 11, 2—4. Dort wird als Quelle „die Schrift“ genannt, hier „das prophetiſche Wort“. Beide Schriften treffen in dem Citat ſo ſehr zuſammen, daß an der Identität der Stelle kein Zweifel beſtehen kann. Auf der anderen Seite hat II Klem. einen Satz mehr, nämlich v. 4, als I Klem. Daraus folgt, daß die Homilie die Stelle nicht dem Klemensbrief, ſondern dem Apokryphon ſelbſt entnommen hat, und da deſſen Gebrauch, durch den Klemensbrief, beſtimmt nur in der römiſchen Kirche nachzuweiſen iſt, ſo findet Harnack die Vermutung naheliegend, daß die Schriften aus derſelben Gemeinde herrühren, aus Rom (S. 442). Der Schluß mag ſich zunächſt empfehlen; bei weiterer Überlegung ergiebt ſich aber alsbald ein Grund, von ihm abzuſehen. Da das Apokryphon nach beiden Citaten als „Schrift“ galt, ſo iſt ihm eine größere Verbreitung zuzuerkennen, da alles dafür ſpricht, daß was in der älteſten Zeit an „Schriften“ vorhanden war, nicht auf

einen Ort sich beschränkte, sondern mehr oder weniger auch in andere Gemeinden gelangte. Es besteht insbesondere kein Grund, die korinthische Gemeinde, die in unserer Frage neben der römischen in Betracht kommt, von der Bekanntschaft mit dem Apokryphon auszuschließen. Zahn möchte wegen des ganz gleichen Anfanges der beiden Citate und wegen des gleichartigen Zusammenhanges, indem das *μὴ διψυχῶμεν* I Klem. 23, 2 auch II Klem. 11, 5 steht, sowie im Hinblick auf einige anderweitige Parallelen neben der Benützung der Quelle für den Prediger auch noch eine Beeinflussung durch den Klemensbrief annehmen (G. G. A. 1876 II, 1432), und dem steht insofern kein Hindernis entgegen, als, wenn die Homilie in Korinth entstand, ihrem Verfasser naturgemäß auch jener Brief bekannt war. Ich möchte nicht so weit gehen. Die Übereinstimmung der Citate hat nichts zu besagen, weil wir den Wortlaut der Quelle nicht kennen und der Anfang der Stelle insbesondere, soweit wir ihn kennen, derart ist, daß an ihm nicht leicht geändert werden konnte, und das beiderseitige *μὴ διψυχῶμεν* fällt nicht stark ins Gewicht, weil der Beisatz durch das Citat gleichsam von selbst gegeben war. Wie es sich aber damit verhalten mag, die Kenntnis des Apokryphons ist für die korinthische Gemeinde wahrscheinlicher als das Gegenteil, und demgemäß führt uns seine Benützung nicht nach Rom.

Die Verwandtschaft der Homilie mit dem Hirten des Hermas soll sich zeigen in der Art, wie zur Buße getrieben wird, in der Auffassung von der Kirche c. 14, namentlich in der sehr schroffen Auffassung von den beiden Äonen, dem gegenwärtigen und zukünftigen als zwei Feinden (c. 5—6; Herm. Sim. I), in der Auffassung von der Taufe und manchen Details des Sprachgebrauchs (S. 442). Die Punkte wurden schon in der Zeitschrift für Kirchengeschichte I (1877), 329—364, kurz auch

in der zweiten Ausgabe, hervorgehoben, und so war bereits Lightfoot Anlaß gegeben, zu ihnen Stellung zu nehmen. Sie betreffen nach seinem Urteil zu wenig Eigentümlichkeiten der römischen Kirche und des Hirten, als daß der Schluß auf den gleichen Ort für die Homilie gerechtfertigt wäre. Das Auffallendste sei vielleicht die Lehre von der himmlischen Kirche (c. 14). Aber nach einer Mitteilung des Anastasius über Papias und andere Väter (vgl. meine Patres apost. I², 364) sei die Unterscheidung zwischen der himmlischen und irdischen Kirche als ein den ältesten christlichen Schriftstellern gemeinsamer Zug, nicht als eine Besonderheit der römischen Kirche anzusehen, und ebenso verhalte es sich mit der Bezeichnung der Taufe als Siegel und mit dem Ausdruck, das Siegel zu bewahren, der bei der Ermahnung zur Reinheit des Lebens gebraucht wird (S. Clement II², 200). Harnack findet sich durch die Gegenbemerkungen nicht überzeugt (S. 442 A. 1). Ich halte sie für genügend. Ich bin sogar der Ansicht, daß es derselben streng genommen nicht einmal bedurfte, um seinen Schluß abzulehnen, da Gründe von der angeführten Art überhaupt nicht hinreichen, um eine Predigt auf den Ort festzulegen. Eben deshalb lege ich auch auf die Differenzen kein besonderes Gewicht, die Lightfoot zwischen den beiden Schriftstücken hervorhebt: die strenge, fast enkratitische Haltung, welche die Homilie in geschlechtlicher Beziehung gegenüber der gemäßigten Stellung des Hermas einnimmt, die Differenz der Sprache, die Tendenz des Hermas, in der Kirche eine Entwicklung aus der Synagoge zu sehen, und die stark abweichenden Aussprüche, die in dieser Beziehung in der Homilie sich finden (a. a. O. II, 201). Derartige Punkte mögen zeigen, daß zwei Schriftstücke nicht wohl einem und demselben Autor angehören; sie schließen aber den Ursprung an einem Ort nicht aus, wie umgekehrt die von Harnack geltend gemachten Gründe

ihn nicht beweisen [1]).

Enthält die Homilie nichts, was ernstlich auf Rom hinweisen würde, so ist nunmehr zu untersuchen, wie es mit den Anzeichen ihres korinthischen Ursprunges steht. Nachdem in c. 6 der Gegensatz der gegenwärtigen und der künftigen Welt hervorgehoben und zur Beobachtung der Gebote des Herrn aufgefordert worden ist, wird 7, 1—3 fortgefahren: Kämpfen wir daher, meine Brüder, wissend, daß der Kampf zur Hand ist und daß viele zu vergänglichen Kämpfen heranschiffen, aber nicht alle gekrönt werden, sondern nur diejenigen, die sich viel bemühen und schön kämpfen; kämpfen wir also, damit wir gekrönt werden; laufen wir deshalb den geraden Weg, den unvergänglichen Kampf, und schiffen wir zahlreich zu diesem herbei und kämpfen wir, damit wir auch gekrönt werden u. s. w. Der Autor spricht hier in einer Weise von den Wettspielen, daß man sich des Eindruckes schwer erwehren kann, er fühle sich in der Nähe derselben; er bezeichnet ferner das Kommen zu den Spielen als *καταπλεῖν*, und mit diesem Ausdruck verrät er deutlich, daß er an dem Ort sich befand, an dem die Spiele stattfanden und zu dem die Teilnehmer zu Schiff herankamen; denn nur unter dieser Voraussetzung konnte er das Wort absolut gebrauchen, während er es im anderen Fall durch Beifügung von *εἰς Κόρινθον, εἰς τὸν Ἰσθμὸν* oder etwas Ähnlichem näher bestimmen mußte. So führt uns die Stelle nach Korinth. Harnack bestreitet dieses allerdings; er findet jene Deutung, nachdem Paulus das Bild in die christliche Sprache eingeführt habe, sehr unvorsichtig (S. 441), und er

1) Zahn G. G. A. 1876 II, 1431 erklärt die Berührungen aus der Lektüre des Hirten seitens des Predigers, und bei seiner Ansicht über die Zeit des Hirten (um 100) läßt sich dieses Verhältnis wohl annehmen. Da aber die Schrift allem nach erst später entstand und der Homilie so ziemlich gleichzeitig ist, so ist davon abzusehen.

meint noch weiter, sie werde durch das καταπλεύσωμεν 7, 3, wo das Wort im Sinn einer Aufforderung gebraucht wird, übel beleuchtet (S. 441 A. 1). Die Gegengründe sind aber nicht zureichend. Paulus gebraucht I Kor. 9, 24—27 wohl das Bild von den Wettspielen. Aber das Kommen zu den Spielen hat in seiner Ausführung keine Stelle, noch weniger das Kommen in der Form von καταπλεῖν. Mit diesem Zug geht also der Prediger über den Apostel hinaus, und demgemäß ist es nicht erlaubt, die Bedeutung des Wortes durch Berufung auf Paulus abzuschwächen. Das καταπλεύσωμεν 7, 3 ließe sich gegen die Deutung allenfalls einwenden, wenn die Form an erster Stelle stände. An zweiter Stelle hat sie nichts Besonderes zu besagen. Nachdem der Prediger einmal bemerkt, daß viele heranschiffen, konnte er leicht auch paränetisch fortfahren: schiffen wir also zahlreich heran. Meines Erachtens ist die Sache durchaus klar und unanfechtbar [1]), und wenn Harnack meint, das Argument stehe dem Beweis für den römischen Ursprung unbedingt nach (S. 442), so wird man umgekehrt eher durch die Gewichtigkeit desselben in dem Urteil über die Richtigkeit dieses Beweises sich bestärkt finden. Harnack scheint zudem zu seiner Kritik selbst kein volles Vertrauen zu haben. Wenigstens fügt er derselben bei: wolle man durchaus dem 7. Kapitel eine spezielle Beziehung zu Korinth geben, so hindere schließlich nichts, anzunehmen, daß dies Kapitel mit besonderer Berücksichtigung der korinthischen Kirche nachträglich von den Römern in die Predigt eingestellt sei (S. 441 A. 4). Indem man aber die Römer eine bei ihnen entstandene Predigt in solcher Weise ergänzen läßt,

1) H. Lisko, Roma Peregrina 1901, verwendet die Stelle für seine These, daß in den ersten Jahrhunderten das Hafengebiet der Stadt Ephesus den Namen Rom geführt habe, und läßt wie den Klemensbrief so auch die Homilie von Ephesus ausgehen.

schreibt man ihnen eine Rücksicht zu, die weit über das hinausgeht, was in der fraglichen Lage zu erwarten ist, und Harnack lehnt die Erweiterung für seine Person mit Recht ab. In Wahrheit ist die Annahme so unzulässig, daß man die Sache bloßstellt, in deren Interesse man sie, wenn auch nur hypothetisch, vorbringt.

Die Überschrift der Homilie giebt wie den Verfasser so auch die Adressaten der Schrift an. Daß jene Angabe an sich unrichtig ist, steht hier nicht in Frage. Man könnte sie aber insoweit gelten zu lassen versucht sein, als der Ursprung der Schrift da zu suchen wäre, wohin der falsche Autorname weist. Der Schluß ist indessen in keiner Weise begründet. Der Name des Klemens erklärt sich hinlänglich daraus, daß die Homilie dem Klemensbrief angereiht wurde, wie sie infolge dieser Verbindung auch zum Ansehen eines Briefes gelangte, näherhin eines zweiten Briefes des Klemens an die Korinther. Thatsächlich wurden auch Schriften Klemens zugeschrieben, die, wie die Apostolischen Konstitutionen, sicher nicht in Rom entstanden. Ergiebt sich somit von hier aus nichts für den römischen Ursprung, so weist dagegen der zweite Teil der Überschrift auf Korinth hin. Würde es sich um einen Brief handeln, so würde in dieser Beziehung allerdings nichts folgen. Bei einer Homilie aber spricht die Vermutung dafür, daß sie in der Gemeinde gehalten, bezw. verfaßt wurde, an die sie gerichtet ist. Und der Schluß wird durch die Geschichte der Schrift bestätigt, soweit diese hier überhaupt etwas austrägt. Die Homilie ist nur im Orient bekannt. Wäre sie in Rom entstanden und hier als so bedeutend angesehen worden, daß man sie der Gemeinde von Korinth glaubte mitteilen zu sollen, so ließe sich erwarten, daß sie auch im Abendland einige Spuren zurückgelassen hätte. Man konnte früher dagegen geltend machen, daß auch der Brief des Klemens im Abendland

keine größere Beachtung gefunden habe. Seit Auffindung der lateiniſchen Überſetzung ſtellt ſich die Sache anders dar. Größere Bedeutung hat der Punkt freilich nicht. Eine Homilie konnte leicht in Vergeſſenheit geraten, und die Schrift verdankt ihr Anſehen in der griechiſchen Kirche ohne Zweifel hauptſächlich dem Anſchluß an den Klemensbrief. Auffallend aber bleibt es immerhin, daß die Homilie, wenn ſie aus dem Abendland in den Orient kam, in ihrer eigentlichen Heimat gänzlich unberückſichtigt bleibt, dagegen in der neuen Heimat hoch gehalten wurde. Wie man indeſſen darüber denken mag, die übrigen Gründe weiſen mit genügender Sicherheit auf Korinth hin.

3. Nachdem das Vorſtehende geſchrieben war, erſchienen die Patriſtiſchen Unterſuchungen von A. Stahl (1901). Die Schrift giebt mir zu einer weiteren Bemerkung Anlaß. Indem Stahl annimmt, daß Hermas mit Nennung eines Klemens Vis. II, 4, 3 nicht eine Fiktion ſich erlaubt haben könne, während doch in ſeinen Angaben über ſein Leben eine beſtimmte, nicht lebenbeſchreibende Tendenz zu erkennen ſein ſoll (S. 299), folgert er, daß zur Zeit des Hermas wirklich, wie dieſer ſagt, ein Chriſt namens Klemens ein Sendſchreiben an auswärtige Städte vermittelte, deſſen geiſtige Urheberſchaft auf den prophetiſchen Verfaſſer der Viſionen zurückzuführen ſei; und indem er unter den uns überlieferten Schriften des 2. Jahrhunderts nach jenem Sendſchreiben ſucht, findet er es in unſerer Homilie, da dieſe, wie nachgewieſen ſei, in innigſter Verwandtſchaft mit dem Hirten ſtehe, nähert ſich alſo der Theſe, die in der Theol. Quartalſchrift 1861 S. 509—531 durch Hagemann vorgetragen wurde; nur faßt er den Klemensbrief nicht wie Hagemann als Begleitſchreiben zum Hirten, ſondern als Erſatz für Vis. II, 2—3, beſtimmt für die auswärtigen Gemeinden oder die Geſamtheit der Chriſten, wie aus den Worten erhelle: „Wenn ich alle Worte vollendet habe, wer-

den sie durch dich allen Auserwählten kundgethan werden" (Vis. II, 4, 2), und losgelöst von den an die persönlichen Verhältnisse des Hermas angeknüpften Enthüllungen in Vis. II, 2—3, welches Stück für Rom bestimmt dem Kreis der dortigen Presbyter vorgelesen werden sollte (S. 280—290).

Der These widerspricht die obige Ausführung über den Ort der Homilie. Es steht ihr aber auch noch Weiteres entgegen. Stahl meint wohl, eine völlige, in Ziel und Vorstellungen überraschend deutliche Verwandtschaft zwischen den in Betracht kommenden Schriftstücken, wie sie seine These fordert, nachweisen zu können (S. 290—292). Ich finde weder eine so offenbare noch eine so weitgehende Übereinstimmung. Die Homilie enthält wohl manche Berührungspunkte. Dieselben treten aber keineswegs so hervor, wie man es erwarten müßte, wenn sie in einem so engen Zusammenhang mit der Hermas-Vision stehen sollte. Und wenn darüber sich etwa rechten läßt, so steht ein anderer Punkt außerhalb des Streites. Stahl muß selbst einräumen, daß von den durch ihn hervorgehobenen Eigentümlichkeiten der Vision, dem Hinweis auf die Parusie des Herrn und dem Versprechen der Sündenvergebung für alle, die infolge der neuen Enthüllungen Buße thun, die Sündenvergebung in der Homilie fehle. Nun wird aber diese von Hermas in einem Grade betont, daß sie geradezu als die Hauptsache erscheint. Sie ist daher unter der fraglichen Voraussetzung in keiner Weise als ein Punkt anzusehen, der sich in der Homilie etwa vermissen läßt. Ihr Fehlen auf dieser Seite beweist vielmehr, daß zwischen den beiden Schriftstücken ein erheblicher Unterschied, ja sogar ein Gegensatz besteht.

Die These ruht überdies auf einer durchaus fraglichen Interpretation von Vis. II, 4, 2—3. Stahl unterscheidet zwischen dem Inhalt der zwei Büchlein, die Klemens und Grapte, jener zur Versendung, erhalten sollen, und dem, was Kle-

mens vorlesen soll, und er beruft sich dafür auf das Wort, das die alte Frau zu Hermas sprach, nachdem er ihre Frage, ob er das Buch schon den Presbytern gegeben, verneint hatte: er habe recht gehandelt, da sie noch Worte hinzuzufügen habe; das Hinzugefügte sei eben das, was durch Klemens den auswärtigen Städten geschickt werden solle (S. 289 f.). Dazu bietet aber der Text keinen Anhalt dar. Der Schlußsatz von Vis. II, 4, 2 ist nur so zu verstehen, daß nicht bloß die hinzugefügten, sondern alle Worte, die Hermas empfing, allen Auserwählten kund gethan werden sollen; demgemäß ergiebt sich für das Folgende oder Vis. II, 4, 3, für das, was Hermas in Rom vorliest und für das, was durch Klemens nach auswärts geschickt wird, nicht ein Unterschied, sondern vielmehr Identität, und wenn es so ist, fehlt überhaupt ein Grund, nach einem Gegenstück zu Vis. II, 2—3 zu suchen.

3.

Ein angebliches Papstwahldekret Innocenz' II 1139.

Von Prof. Dr. Sägmüller.

I. Nach der heute vorherrschenden Auffassung ist der Sinn des Papstwahldekrets Nikolaus' II „In nomine Domini" vom Jahre 1059 der gewesen, daß die Kardinalbischöfe sich nach dem Tode des Papstes versammeln und über die Person des Nachfolgers beratschlagen sollten. Nach Festsetzung eines Namens hatten sie die Kardinalkleriker beizuziehen und durch deren Einwilligung war die Neuwahl fertig. Nachher sollte der übrige Klerus und das Volk von Rom seine Zustimmung

zur Wahl erklären. Die Kardinalbischöfe und Kardinalkleriker waren also als die Führer bei der Wahl gedacht und die übrigen Teilnehmer sollten ihnen folgen. Näherhin war dem römischen Klerus und Volk nichts geblieben, als ein nachträglicher Sollenitätskonsens[1]). Allein das Dekret Nikolaus' fand zunächst keine Verwirklichung. Der gewaltige Kampf zwischen den Päpsten und den deutschen Königen wegen Besetzung der Bischofsstühle und nach dessen Beilegung im Wormser Konkordat die fortdauernde Rivalität zweier mächtiger Adelsfamilien, der Frangipani und der Pierleoni, hatten in der zweiten Hälfte des 11. und in den ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts eine Reihe der unruhigsten Papstwahlen im Gefolge, wobei nach keinem Gesetz, sondern vielfach nach Parteileidenschaft gehandelt wurde. Namentlich nahmen dabei Klerus und Volk von Rom und unter letzterem der Adel eine Stellung ein, welche weit über das im Jahre 1059 ihnen noch belassene Recht hinausging[2]). Da hat endlich Alexander III 1179 durch seine Dekretale „Licet de vitanda" die Papstwahl den Kardinälen allein eingeräumt, alle anderen Faktoren aber, die bisher noch irgendwie, sei es auf Grund von Gesetz oder Herkommen, an der Papstwahl teilgenommen hatten, nämlich den römischen Klerus, das römische Volk samt den Adeligen und den Kaiser, vollständig ausgeschlossen.

Sicher ist unter diesen Umständen die Frage berechtigt, ob nicht etwa während des langen Zeitraumes von 1059 bis 1179 bei der Bedeutung der Papstwahl und der üblen Verfassung derselben ein anderer Papst den Versuch gemacht habe,

1) So vor allem G. Meyer v. Knonau, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV und Heinrich V. 1890 ff. I, 135 ff.; 678 f. Mehr einschlägige Litteratur bei Sägmüller, Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII. 1896. 129.

2) Zur reichen Litteratur über diese Papstwahlen siehe Sägmüller, Die Thätigkeit u. s. w. S. 131 ff.

dieſelbe zu reformieren und zu dieſem Behuf ein Dekret hierüber erließ?

Thatſächlich berichtet der beachtenswerte römiſche Kirchenhiſtoriker des 16. Jahrhunderts Onuphrius Panvinius in ſeiner Schrift De cardinalium origine[1]) über ein von Papſt Innocenz II auf der Lateranſynode 1139 erlaſſenes Papſtwahlgeſetz das Nachfolgende: „A quo postea tempore (1059) paulatim in creando pontifice romano reliqui cleri et populi auctoritas propter continuas seditiones mirum in modum imminuta fuit et contra cardinalium adeo crevit, ut non longe post, scilicet sub Innocentio II, lege lata atque confirmata omnis eligendi potestas quibusdam episcopis finitimis adiectis reliquo clero et populo exclusis omnino ad solos cardinales devenerit.“[2]) Sodann: „A divi enim Petri tempore usque ad annum Christi MCXL romani pontificis creandi auctoritas et potestas penes hos ordines fere semper fuit, videlicet cardinales, archipresbyteros, ecclesiarum rectores, monasteriorum abbates et alios religiosos homines in clericali constitutos gradu, deinde penes senatum omnem populumque romanum, quorum etiam auctoritas haud contemnenda erat. Circa tempora autem Innocentii II ob rationabiles causas omni populo et reliquo non cardinali clero pontificis romani electio omnino erepta est solisque cardinalibus romanae ecclesiae quibusdam finitimarum civitatum episcopis adiectis attributa.“[3]) Ferner: „Sed quomodo ipe Petrus (Anaclet II) eiectus fuerit atque Innocentius restitutus legemque hic post restitutionem tulerit, qua romani pontificis eligendi auctoritatem solis cardinalibus concesserit excluso omnino cetero clero et universo populo, paulo post explicabitur.“[4]) Endlich: „Is

1) Ed. A. Mai, Spicilegium romanum t. IX (1843), p. 469 sqq.
2) L. c. 495 sq.
3) L. c. 502 sq. 4) L. c. 505.

autem pontifex (Innocentius II) in sua sede repositus Anacleto, qui per septennium papatum occupaverat, mortuo anno MCXXXIX coacta synodo mille fere episcoporum universam Petri Leonis partem eiusque ordinationes et decreta damnavit. Consideransque schismatis illius maximi causam fuisse praecipuam multitudinis cleri civiumque romanorum suffragia rem a Nicolao II parum feliciter tentatam prospere egit atque absolvit decrevitque, ut deinceps seditionum schismatumque tollendorum causa a romani pontificis comitiis non solum omnes cuiusvis ordinis et condicionis laici arcerentur, verum etiam omnes clerici urbis exceptis episcopis, presbyteris et diaconibus cardinalibus. Primus itaque is fuit pontifex, qui hanc auctoritatem solis cardinalibus romanae ecclesiae dedit. Reapse ex eo tempore romanorum pontificum creatio penes cardinales tantum mansit. Addidit insuper ipse Innocentius, ut turbatum ea sanctione clerum et populum molliret deliniretque tanquam eis in os iniecta offula, ut a cardinalibus pontifex romanus creandus ex omni initiatorum genere assumi posset et in summum pontificatus apicem extolli, licet ex cardinalium collegio non esset. Hinc est, quod procedente tempore multi pontifices romani, qui antea cardinales non fuerant, creati sunt . . . . Alexander vero III concilio habito decrevit, si forte inter cardinales in electione romani pontificis orta fuerit discordia, ut is verus pontifex romanus Christique vicarius habeatur, qui a duabus partibus cardinalium concordantibus contra tertiam electus fuerit nulla obstante exceptione; electus autem a minore numero, gerens se pro papa, ut una cum sibi adhaerentibus in gravissimas poenas incideret, uti legitur in decretalibus libro primo tit. VI de electione papae.“ [1])

Danach hat Innocenz II den Klerus und das Volk von

1) L. c. 506 sq.

Rom vollständig aus der Papstwahl ausgeschlossen. Es wird unser Berichterstatter nicht müde, das immer wieder zu sagen. Man ist daher nicht berechtigt, zu interpretieren, daß Innocenz diese Faktoren nur von der Wahl als solcher ausgeschlossen habe, daß aber auch er wie Nikolaus II denselben ein nachträgliches, wenn auch unwesentliches Zustimmungsrecht belassen habe. Daß der vollständige Ausschluß gemeint ist, geht namentlich daraus hervor, daß nach Panvinius Alexander III in seinem Dekret sich nur noch mit den Kardinälen als Papstwählern befaßte. Mit den bereits ausgeschlossenen Klerikern und dem Volke solches zu thun lag kein Grund vor. Daß das nach Panvinius der Sinn von Innocenz' Dekret war, ergiebt sich namentlich auch wenn man ins Auge faßt, was er über das Dekret Nikolaus' II berichtet: „Hoc tamen verum est ipsum Nicolaum II inter omnes pontifices romanos primum fuisse, qui aliquid decoris aut maiestatis cardinalibus romanis contulerit atque in concilio statuerit omnino absque eorum primario consensu pontificem romanum eligi non posse; utque illi non tantum in eius creatione primas partes haberent cum reliquo clero et populo, verum etiam eius creationis auctores essent ac fere tota electio ab eorum auctoritate penderet.“ [1]) Und weiterhin: „Primus, quod sciam, post Stephanum III Nicolaus II cardinalibus aliquid decoris, maiestatis auctoritatisque adiunxit. Is enim post grave schisma in romana ecclesia pontifex maximus anno Christi MLIX consilio et auctoritate Hildebrandi sanctae romanae ecclesiae archidiaconi pulso sedis apostolicae invasore Benedicto X renuntiatus, concilio eodem anno apud Lateranum CXVIII episcoporum habito primus potestatem eligendi romanum pontificem ad cardinales tantum romanae ecclesiae reliquo clero populoque exclusis reducere tentavit, gravissimarum scilicet et diutinarum

1) L. c. 495.

seditionum, schismatum et scandalorum in omni nova pontificum romanorum creatione orientium pertaesus simulque ut imperatorum potentiam, qua in creatione romani pontificis quandoque abutebantur, omnino aut tolleret aut imminueret. Verum cum res nova ab optimo pontifice, tempore fortassis incongruo tentata, parum illi prospere successisset, hoc tamen effecit, ut sanctae romanae ecclesiae cardinalium potentia et auctoritas plenior ac maior, quam antea fuerat, evaserit, ut iam parum caeterorum cleri ordinum populique suffragia valida essent vel nihil firmitatis haberent, nisi cardinalium auctoritas primario quodam iure plenioreque, quam antea fuerat, intercessisset, ita ut re vera illi tantummodo eius rei auctores haberentur, licet cleri reliqui populique suffragia ad eorum potius satisfactionem, quam ad necessitatem exspectarentur. Reapse non longe post multis quoque intercedentibus causis eo iure, quod olim Nicolaus II tentaverat, nec satis obtineri (!) potuerat, plene potiti sunt cardinales, scilicet sub Innocentio II anno post Nicolaum LXXX, Christi autem MCXXXIX.“ [1]) Nach dieſen Berichten, ſpeziell nach dem erſten derſelben, hat Nikolaus den Kardinälen die erſte Rolle in der Papſtwahl zugewieſen, dem Klerus und Volk aber eine bloß acceſſoriſche Mitwirkung. Innocenz II aber habe die beiden letzteren ganz ausgeſchloſſen. Woher dann Panvinius die in der zweiten Stelle ſtehende Nachricht hat, daß Nikolaus II die Mitwirkung des reliquus clerus et populus bei der Papſtwahl habe ganz beſeitigen wollen und „imperatorum potentiam . . . . aut tollere aut imminuere“ beabſichtigte, iſt ſchwer zu ſagen. Nicht unrichtig bemerkt Grauert darüber, daß man, wäre in der kaiſerlichen Faſſung von Nikolaus' Wahldekret das Recht des deutſchen Königs nicht ſo ſcharf betont, auf den Gedanken kommen könnte, Panvinius

1) L. c. 504.

habe dieſe für den urſprünglich vom Papſte beabſichtigten Geſetzentwurf gehalten; denn in der kaiſerlichen Faſſung werde der reliquus clerus et populus gar nicht erwähnt. Thatſächlich aber gelte dem Autor im Jahre 1555 der päpſtliche Text als das wirklich echte Geſetz [1]).

Soweit alſo Panvinius und zwar er allein. Unrichtig nämlich behauptet W. Bernhardi, daß auch A. Maſſarello in ſeiner Abhandlung De modis seu formis per diversa tempora observatis in electione pontificum maximorum a divo Petro usque ad Julium III (Mai, Spicil. roman. t. IX, p. 527) die von Innocenz eingeführte Wahlordnung kenne. Freilich ſeien Maſſarello und Panvinius befreundet geweſen [2]). — Wahr iſt das freundliche Verhältnis zwiſchen den beiden; wohl auch, daß Panvinius bei Abfaſſung ſeines unter Pius IV entſtandenen großen Werkes De varia romani pontificis creatione [3]) und vielleicht auch für ſeine 1555 verfaßte Schrift De cardinalium origine die ſoeben bemerkte Arbeit Maſſarellos, die zu Lebzeiten des am 23. März 1555 geſtorbenen Papſtes Julius III entſtand, benützte, was Mai dahin ausdrückt: „Nunc ut ad breviarium (De modis seu formis etc.) deveniam (quod ab imperitissimo librario corruptum saepe emendandum mihi fuit), equidem putassem id Massarellum ex Panvinio sumpsisse, verum postea instituta collatione diversum cognovi et in gratiam fortasse ipsius Panvinii scriptum; etenim

1) Das Dekret Nikolaus' II von 1059. Beilage I: Das Urteil des Onuphrius Panvinius über die verſchiedenen Faſſungen des Papſtwahldekrets von 1059. Hiſt. Jahrbuch I (1880), 592.

2) Konrad III (Jahrbücher d. deutſchen Geſchichte) I (1883), 156[14].

3) Über dieſes große Opus Mai, Spicil. rom. IX, 515 sqq.; Grauert a. a. O. 592; Sägmüller, Die Papſtwahlbullen und das ſtaatliche Recht der Exkluſive. 1892. 1[1]. Die beſte und vollſtändige Handſchrift findet ſich in der Münchner Staatsbibliothek als Codex latinus (Clm.) Nr. 147—152.

Massarellum inter Panvinii amicos fuisse apparet ex epistola panviniana, quam postea recitabimus. Porro Massarellus, ut in calce apparet, sub Julio III scripsit. At Panvinius compendium suum (De varia etc.) sub Pio IV post decennium confecit.“ [1]) Thatſächlich ſagt aber Maſſarello über das Dekret Innocenz' II das gerade Gegenteil von Panvinius, ja er redet im Grunde überhaupt von keinem Dekret dieſes Papſtes. So nämlich heißt es bei ihm: „Quo tempore dictus Nicolaus extra urbem in civitate Senensi a solis cardinalibus electus est absque clero et populo romano, sed postea Romam veniens a clero ipso populoque romano recipitur, ut scriptores omnes referunt, Romaeque apud Lateranum convocato concilio statuit deinceps electionem summi pontificis ad solos cardinales pertinere accedente nihilominus cleri et populi consensu et salvo honore et reverentia (ut eius verba referam) imperatoris. Quae constitutio refertur in cap. In nomine Domini, dist XXIII. Ab eo igitur tempore cardinales soli coeperunt eligere summum pontificem, quod quidem, ut alios omittam, apparet in Gregorio VII, qui secundus fuit ab ipso Nicolao .... Item in Gelasio II anno MCXIX, quem a cardinalibus in monasterio ad Palladium concordi consensu creatum fuisse apud Ptolemaeum et alios legitur. Item in Callisto II Gelasii successore, qui ab iis cardinalibus, qui in Gallia erant, creatus pontifex, ab aliis etiam cardinalibus, qui in Italia remanserant, receptus fuit. Tum denique in Honorio II, Innocentio II, Celestino II, Lucio II, Eugenio III et aliis usque ad Alexandrum III, qui fere omnes erant cardinales .... Observatus est itaque

1) L. c. 517 sq. Über den zwiſchen Maſſarello und Panvinius beſtehenden wiſſenſchaftlichen und freundſchaftlichen Verkehr vgl. auch S. Merkle, S. LXXX und IC der Prolegomenen zur Ausgabe der Diarien über das Konzil von Trient, Bd. 1.

iste ab Innocentio II praescriptus modus multos annos usque ad Alexandrum III anno MCLIX ut superius demonstratum est. Qui Alexander, cum animadverteret nonnunquam in eligendo pontifice discordes fuisse inter se cardinales, ita ut omnes, sicuti iuxta Innocentii II constitutione (!) decebat, in eundem non concordarent nec appareret, quis vel quando pontifex canonice electus haberi deberet, praesertim cum necesse esset, ut ipsi electioni etiam cleri et populi accederet consensus, qui ut plurimum inter se haud conveniebant, statuit in concilio generali Romae habito, ut electus a duabus cardinalium partibus concordantibus contra tertiam haberetur pontifex nullo amplius cleri aut populi expetito consensu. Qui modus clero quoque et populo romano uti salubris ac laudabilis receptus est atque comprobatus, ut refertur in cap. Licet de vitanda de elect. et ibi late per Innocentium et Ostiensem. Et sic deinceps neque clerus neque populus in electiones summorum pontificum se ingesserunt.“ [1]) So war denn nach Massarello in Innocenz' II Dekret der Konsens des römischen Klerus und Volkes zur Papstwahl nötig (praesertim cum necesse esset, ut ipsi electioni etiam cleri et populi accederet consensus). Nach Panvinius aber schloß dieser Papst Klerus und Volk vollständig aus (decrevitque, ut deinceps . . . a romani pontificis comitiis non solum omnes cuiusvis ordinis et condicionis laici arcerentur verum etiam omnes clerici urbis). Ein unlösbarer Widerspruch! Allein in Wirklichkeit redet Massarello nur von einem Dekret Nikolaus' II, nach welchem alle Papstwahlen von Nikolaus bis Alexander III durch viele Jahre hin (per multos annos) gleichmäßig sich vollzogen. Der Name Innocenz' II aber hat sich fehlerhafter Weise eingeschoben, entweder durch den ersten Schreiber, der wie Mai selbst sagt, einen sehr schlechten Text

1) L. c. 527 sq.

bietet, oder, was gar nicht unmöglich iſt, vielmehr ſehr viel für ſich hat, durch eine ſchlechte, auf Panvinius beruhende Konjektur Mais[1]). Alſo weiß nur Panvinius von einem Dekret Innocenz' II.

II. Was iſt nun von dieſem Bericht des Panvinius zu halten? Hat Innocenz II thatſächlich ein Papſtwahldekret erlaſſen?

Die einen halten dafür. So meint F. D. Häberlin, daß die Kardinäle entgegen dem Dekret Nikolaus' II nach und nach in den alleinigen Beſitz der Papſtwahl gekommen ſeien, daß Innocenz II ihnen dieſes Vorrecht beſtätigt habe, daß ſie nach deſſen Tod ganz allein die Wahl Cöleſtins II vorgenommen, und daß von da ab der Senat, das Volk und der Klerus keinen Anteil an der Papſtwahl mehr genommen hätte[2]). Bernhardi hält die Notiz des Panvinius für ſehr beachtenswert[3]). A. Knöpfler ſchreibt, daß höchſt wahrſcheinlich auf der Lateranſynode 1139 auch Beſtimmungen über die Papſtwahl getroffen worden ſeien, wonach das Wahlgeſchäft einzig den Kardinälen mit Ausſchluß der übrigen Faktoren, Klerus und Volk, zugewieſen wurde[4]). Derſelben Meinung hatte er ſchon im 5. Band von Hefeles Konziliengeſchichte, 2. Aufl., 1886, S. 444, Ausdruck gegeben. Unter Berufung hierauf glaubt H. J. Wurm, daß die zehnte allgemeine Synode im Lateran (1139) das ganze Wahlgeſchäft an die Kardinäle verwieſen habe, unter denen hinſichtlich der Papſtwahl der Unterſchied zwiſchen Biſchöfen und Klerikern

1) Er macht zu den Worten: Observatus est itaque iste ab Innocentio II praescriptus modus die Bemerkung: Confer Panvinium de origine cardinalium n. 42, p. 506 sq.

2) Römiſches Konklave. 1769. 94. Woher er die Nachricht genommen, giebt er nicht an, da er überhaupt keine Quellen und Hilfsmittel anführt. Vorbericht S. 5.

3) A. a. O. I, 156[14].

4) Lehrb. d. Kirchengeſchichte. 3. Aufl. 1902. S. 351 f.

ſchon fortgefallen war[1]).

Andererſeits wird die Exiſtenz eines ſolchen Dekrets aber ebenſo beſtimmt in Abrede gezogen. So von Hinſchius[2]) und Langen. Der letztere bemerkt: „Das dieſem Konzil (1139) erſt von Späteren zugeſchriebene Geſetz über die Papſtwahl iſt ohne Zweifel unecht.“[3]) Er verweiſt hiebei auf Grauert, der ſich um den Nachweis der Unechtheit dieſes Dekrets beſonders verdient gemacht hat[4]). Zunächſt nämlich iſt dieſer bemüht, alle Momente anzuführen, welche für die Richtigkeit der Notiz des Panvinius ſprechen. So verweiſt er auf die Angabe der Vitae pontificum romanorum des Platina, die Panvinius vorbereitete und zu welcher er 1557 eine Vorrede und Anmerkungen ſchrieb. Daſelbſt findet ſich zu der vita Innocenz' II folgende Bemerkung: „In quibus controversiis (gegen Ende der Regierung Innocenz' II) populus romanus, quod pontifici rebellis esset, anathemate notatus tunc primum a pontificiis comitiis omnino exclusus est et ad solos cardinales pontificis electio paulatim cleri etiam primoribus omnino exclusis vel in cardinalium collegio cooptatis redacta. Primus porro sine ullo populi interventu papa creatus est mortuo Innocentio secundo Caelestinus secundus.“ Als

1) Wetzer und Welte's Kirchenlexikon 2. Aufl. s. v. Papſtwahl, Bd. IX, Sp. 1447. Außerdem verweiſt er auf [Briat], Recueil des historiens des Gaules et de la France XV (Paris 1808), 754. Daſelbſt findet ſich das wertvolle Aufſchlüſſe über die Wahlberechtigten in der Zeit Alexanders III enthaltende Schreiben der Kardinäle Heinrich und Odo mit dem Hauptſatz: Sunt in romana ecclesia, quibus pontificis incumbit electio: episcopi, cardinales, diaconi. Auch in d. Rezenſion m. Buches, Die Thätigkeit u. ſ. w., Litt. Rundſchau 1897, Nr. 5, Sp. 135 hält W. am Dekret Innocenz' II feſt.

2) Kirchenrecht I, 265[3].

3) Geſchichte d. römiſchen Kirche IV (1893), 358[2].

4) Das Dekret Nikolaus' II von 1059. Beilage II: Ein angebliches Papſtwahlgeſetz von 1139. Hiſt. Jahrbuch I (1880), 595 ff.

Quellen hiefür werden angeführt: „Ex vetusto sine auctoris nomine libro bibliothecae palatinae et Ottone frisinginsi libro historiarum septimo c. 27, 31 et 34. Item lib. I de gestis Friderici imperatoris c. 27, 29, qui hanc etiam de electione rem tetigit.“ [1]) Allein bei Otto von Freiſing findet ſich nichts darüber und der vetustus sine auctoris nomine liber bibliothecae palatinae läßt ſich nicht eruieren. So kann man den Gewährsmännern des Panvinius hierin nicht beikommen. Als weitere Gründe, die für die Richtigkeit des Dekrets vom Jahre 1139 ſprechen, führt Grauert an, daß ein ſolches Geſetz ganz gut in die Entwicklungsgeſchichte der Papſtwahl hineinpaſſen würde, ſo gut wie das Dekret Nikolaus' II und Alexanders III, die ja aus Wirren vor und nach der Papſtwahl hervorgingen. Das Schisma aber, dem Innocenz gegenübergeſtanden, ſei kaum weniger gefährlich geweſen, als die der Jahre 1058/59 und 1159. Näherhin habe bereits das Dekret von 1059 Klerus und Volk auf eine rein formale Mitwirkung nach vollendeter Wahl beſchränkt. Nichtsdeſtoweniger habe der römiſche Adel mehrfach an der eigentlichen Wahlhandlung teilgenommen, ſo gerade bei der Erhebung Anaklets II. Zudem mochte auch die Faſſung des echten Dekrets von 1059 zu dem Irrtum verleitet haben, daß das dem reliquus clerus et populus zugeſtandene accedere ad consensum novae electionis ein wirkliches volles Zuſtimmungsrecht bedeute, ſo daß deſſen geſetzliche Beſeitigung durch ein neues Dekret im Intereſſe der Kirche gelegen hätte. Endlich — und das iſt, wie mehrfach angenommen wird, das Hauptargument für die Wirklichkeit des Dekrets Innocenz' II — erkläre ſich dadurch, daß ſchon Innocenz Klerus und Volk vollſtändig aus der Papſtwahl ausſchloß, die eigentümliche

1) Historia Platinae de vitis pontificum romanorum. Ed. O. Panvinius. Col. Agripp. 1626. 186.

Thatsache, daß Alexander III in seiner Dekretale „Licet de vitanda“ den reliquus clerus et populus mit vollständigem Stillschweigen übergehen konnte. Diese Thatsache nämlich ist zu jeder Zeit aufgefallen und hat die verschiedensten Erklärungen gefunden[1]).

Allein trotz alledem hält Grauert das Dekret für unecht. Weniger zunächst deswegen, weil in den vorliegenden Quellen des Mittelalters desselben keine Erwähnung geschieht. Manches sei ungedruckt. Anderes sei verloren gegangen. So gerade auch Beschlüsse des Laterankonzils 1139. Wie richtig das ist, ersieht man aus dem Papstwahldekret Innocenz' IV und seiner Überlieferung. Panvinius allein nämlich berichtet auch von Innocenz IV in seinem bereits genannten großen Werk De varia romani pontificis creatione, daß er auf der Synode von Lyon 1245 ein Dekret über die Papstwahl erlassen habe und welches sein Wortlaut gewesen[2]). Da also sonst nirgends hievon die Rede ist, noch weniger auch von seinem Inhalt, konnte man auch zu Zweifeln sich berechtigt glauben. Und doch hat es mit dem Dekret seine Richtigkeit, wie sich aus c. 1, Clementis pp. VIII decretales de elect. I, 4 ersehen läßt[3]). Also könnte trotz der schlechten Bezeugung das Gesetz Innocenz' II ebenfalls echt sein. Sodann darf auch das nicht so sehr betont werden — vielleicht thut es Grauert etwas zu stark —, daß Onuphrius in dem später verfaßten (1562?) Werk De varia etc. nichts mehr von dem früher

1) H. Reuter, Geschichte Alexanders III u. s. Zeit. III (1864), 439 f. Hinschius, Kirchenrecht I, 265 f. Grauert a. a. O. 560, 584, 600. Sägmüller, Die Thätigkeit u. s. w. 138 f.

2) Sägmüller, Die Thätigkeit 139 f.

3) So wird meine a. a. O. ausgesprochene Ansicht von der Echtheit dieses bisher unbekannten Kanons, der recht gut zu den Wahlen Cölestins III und Innocenz' IV und den dabei zu Tag getretenen schweren Mißständen passe, nachträglich als richtig erwiesen.

wiederholt bemerkten Dekret ſagt. Es kann ein reines Vergeſſen ſein [1]). Mit viel mehr Grund aber und als durchſchlagend führt Grauert gegen das Dekret das dictum Gratiani zu c. 34, D. LXIII an: „Ex his constitutionibus et pacto Ludovici imperatoris deprehenditur imperatores illis renuntiasse privilegiis, quae de electione summi pontificis Hadrianus papa Carolo imperatori et ad imitationem eius Leo papa Ottoni I regi Theutonicorum fecerat. Cum ergo ex praemissis auctoritatibus cunctis liqueat electionem clericorum tantummodo esse, quaeritur, quorum sit ipsa electio, an clericorum maioris ecclesiae tantum, an etiam religiosorum aliorum, qui in eadem civitate fuerint? Sed (sicut in breviatione canonum Fulgentii, carthageniensis ecclesiae diaconi, invenitur) septimo concilio nicensi et macerensi (?) concilio statutum est, ut ad eligendum episcopum sufficiat ecclesiae matricis arbitrarium. Nunc autem sicut electio summi pontificis non a cardinalibus tantum, immo etiam ab aliis religiosis clericis auctoritate Nicolai papae est facienda, ita et episcoporum electio non a canonicis tantum sed etiam ab aliis religiosis clericis, sicut in generali concilio Innocentii papae Romae habito constitutum est. Ait enim . . . .“ [2]) Gratian, der ſein Dekret jedenfalls nach dem Jahre 1139 abgefaßt hat, was die Aufnahme von Kanonen der zweiten Lateranſynode beweiſt, kennt alſo nur erſt das Dekret Nikolaus' II, wonach neben den Kardinälen auch „aliis religiosis clericis“ ein Anteil an der Papſtwahl zukommt, was Innocenz II in ſeinem angeblichen, dem Jahre 1139

1) Clm. 148, f. 220b sqq. läßt das römiſche Volk, als wegen ſeiner Erhebung gegen Innocenz II und der Gründung der Republik exkommuniziert, von den Kardinälen vollſtändig aus der Wahl Cöleſtins II, Lucius' II und Eugens III ausgeſchloſſen werden. Dagegen trat es bei der Wahl Hadrians IV wieder ein, f. 256a.

2) Folgt c. 28 der Synode von 1139 als c. 35.

angehörigen Dekret gerade verboten haben soll. Unter diesen Umständen ist unmöglich etwas an diesem Dekret.

Ich selber habe gegen dasselbe angeführt, daß es auffalle, daß Alexander III desselben in seinem Wahlgesetze keine Erwähnung thue. Sodann lege derselbe auf die qualificierte Anteilnahme des Klerus und Volkes gerade in seiner Wahl den größten Nachdruck. Das hätte er unmöglich thun können, wenn schon Innocenz II auf dem Laterankonzil 1139 den römischen Klerus und Volk jeden Anteil an der Wahl vollständig entzogen hätte. Hätte er doch durch die Betonung der Einmischung des niederen Klerus und des Volkes, also eines durch Innocenz II aus der Papstwahl ausgeschlossenen Faktors, seiner Erhebung zum Papste das Gepräge der Ungesetzlichkeit vor der katholischen Welt aufgedrückt [1]).

III. Alle diese gegen das Dekret Innocenz' II vorgebrachten Gründe lassen sich noch vermehren und vertiefen, was im folgenden geschehen soll.

Genau so wie Gratian drückt sich über die Papstwähler zur Zeit der Wahl Alexanders III der Dialogus de pontificatu sanctae romanae ecclesiae aus. Es ist das eine kleine Streitschrift aus den ersten Jahren Alexanders III, die nach Form und Inhalt zu dem Besten gehört, was aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf uns gekommen ist, eine höchst geschickte Verteidigung der Ansprüche Alexanders nicht sowohl gegenüber einem überzeugten Anhänger Viktors, sondern gegenüber einem unentschiedenen Neutralen. Verfasser dürfte Otto von Freisings Schüler Rahewin sein [2]). Da heißt es nun ganz prägnant: „. . . . sic ergo ut electio aliorum

1) Die Thätigkeit u. s. w. 135 f.

2) H. Böhmer, Der Dialogus de pontificatu sanctae romanae ecclesiae. Neues Archiv d. Gesellsch. f. ält. deutsche Geschichtskunde XXI (1896), 653 ff.

episcoporum non a solis cathedralibus, ita etiam summi pontificis non a solis cardinalibus verum etiam ab aliis religiosis est facienda.“ [1])

Sodann könnten, wenn Innocenz II wirklich durch Synodalkonſtitution Klerus und Volk vollſtändig von der Wahl ausgeſchloſſen hätte, die Berichte über die Erhebung ſeiner Nachfolger unmöglich ſo lauten, wie ſie thatſächlich lauten. So berichtet Cöleſtin II über ſeine Wahl an Petrus von Clugny: „Notum igitur facimus dilectioni vestrae, quod domino nostro bonae memoriae papa Innocentio VIII cal. octobris defuncto et in lateranensi ecclesia cum maxima cleri et populi romani frequentia tumulato cardinales presbyteri et diaconi una cum fratribus nostris episcopis et subdiaconis, clero ac populo romano partim et expetente, tertia die in ipsa ecclesia unanimi voto et pari consensu me indignum et prorsus tanti officii imparem nescio quo Dei iudicio in romanum pontificem concorditer elegerunt.“ [2]) Eugen III ſchreibt aus Narni an den Prior von St. Frigdian in Lucca: „Praedecessore siquidem nostro . . . Lucio XV cal. martii viam universae carnis ingresso et in ecclesia lateranensi honorifice tumulato fratres nostri presbyteri et diaconi cardinales una cum episcopis et subdiaconibus sanctae romanae ecclesiae in beati Caesarii ecclesia convenerunt meque invitum et renitentem unanimi voto et pari consensu in romanum pontificem elegerunt.“ [3]) Der Kardinal Boſo be-

---

1) Libelli de lite imperat. et pontific. saec. XI et XII. III (1897), 534. Man kann kaum zweifeln, daß hier das bereits angeführte dictum Gratiani als Vorlage diente; zugleich ein weiterer Beleg zu der von Böhmer a. a. O., Anhang I, aufgeſtellten Theſe, daß Rahewin Gratian benützte, vorausgeſetzt, daß er der Verfaſſer des Dialogus iſt.

2) Jaffé, Regesta pontificum etc. Ed. II. Nr. 8435.

3) Jaffé l. c. Nr. 8714.

richtet in seiner vita Hadriani IV: „Transeunte autem modico temporis intervallo obiit Anastasius papa et in secunda die convenientibus in unum pro eligendo sibi pastore cunctis episcopis et cardinalibus apud ecclesiam beati Petri non sine divini dispositione consilii factum est, ut in eius personam unanimiter concordarent et papam Hadrianum a Deo electum tam clerici quam laici pariter conclamantes eum invitum et renitentem in sede beati Petri Deo auctore intronizarunt.“ [1]) Welches Gewicht Alexander III auf die qualifizierte Anteilnahme von Klerus und Volk an seiner Wahl legte, wurde bereits bemerkt. Er schreibt nämlich: „Porro cum antecessor noster bonae memoriae Hadrianus papa .... debitum naturae solvisset, ... coeperunt fratres et nos cum eis .... de substituendo pontifice .... cogitare; et tribus diebus inter se de ipsa electione tractantes tandem in personam nostram insufficientem .... omnes fratres, quotquot fuerunt, tribus tantum exceptis .... concorditer atque unanimiter convenerunt et nos assentiente clero et populo in romanum pontificem elegerunt.“ [2]) Wenn dann auch Viktor IV die Teilnahme des römischen Klerus und Volkes an seiner Wahl betont [3]), so thut das der Sache durchaus keinen Eintrag, läßt vielmehr die Stellung dieser Faktoren in der Papstwahl nur um so bedeutender erscheinen. Unmöglich aber hätten alle diese Päpste darauf Nachdruck gelegt, wenn Innocenz II Klerus und Volk gänzlich aus der Papstwahl ausgeschlossen hätte.

Die Unmöglichkeit eines solchen Dekretes tritt aber noch mehr hervor, wenn man die soeben angeführten Berichte auf

1) J. M. Watterich, Pontificum romanorum vitae a saec. IX usque ad finem saec. XIII. II (1862). 324.

2) Jaffé l. c. Nr. 10584 sqq.

3) Siehe unten S. 382 f.

dieſen Punkt hin in Vergleich bringt mit ſolchen über die Papſtwahlen vor dem Jahre 1139. Da findet es ſich, daß in beiden Kategorien von Berichten die Anteilnahme von Klerus und Volk gleichmäßig betont iſt. Doch dürfte es nicht nötig ſein, dieſe Berichte über die Papſtwahlen ſeit 1059 alle herzuſetzen, um aus ihnen den fraglichen Punkt zu erhärten [1]). Es mag ein eklatantes Beiſpiel genügen. Als im Jahre 1130 die Mehrzahl der Kardinalkleriker Anaklet II, die Mehrzahl der Kardinalbiſchöfe aber Innocenz II gewählt hatte, da ſchrieben die Wähler Anaklets, in einem Zeitpunkt alſo, wo es durchaus galt, die Geſetzmäßigkeit der eigenen Wahl zu erweiſen, an König Lothar: „Decedente de hac vita papa Honorio nos omnes cardinales presbyteri et diacones cum subdiaconibus, primicerio, cum omni schola palatii in basilica beati Marci, qui locus quasi umbilicus urbis est, concordi voluntate convenimus. Convenere nobiles etiam, innumera ibidem multitudo convenit substituendi pontificis electionem exspectantes. Cumque diutius inter nos de futuri pontificis esset electione tractatum, domnus papa, tunc cardinalis presbyter, primus libere prorupit in vocem et quendam de fratribus manu et voce propria assignavit. Cui rei se impotentem frater ille cognoscens communi omnium nostrum consilio, communi consensu, expetente populo, consentientibus honoratis eundem dominum papam nobiscum communiter elegit.“ [2]) Und noch ausführlicher berichtet der römiſche Klerus und das römiſche Volk an den Erzbiſchof Didacus von Kompoſtella über die Wahl: „Ceterum exceptis quinque suum papam habere volentibus priores cardinales

1) Vgl. über die Anteilnahme von Klerus und Volk an der Papſtwahl ſeit 1059: R. Zöpffel, Die Papſtwahlen vom 11. bis zum 14. Jahrhundert. 1871. 123 ff.; beſonders 134 ff.

2) Watterich l. c. II, 186.

cum reliquis cardinalibus, ad quos cum clero romani pontificis spectat electio, diacones cum subdiaconibus et cunctis ecclesiae romanae ordinibus, archipresbyteri, abbates cum omni romanae urbis clero et populo, qui apud sanctum Marcum convenerant, obitum papae exspectantes, ut eum, sicuti mos est, antiquam iuxta romani ordinis normam honorifice sepelirent, audito, quia papa Honorius iam esset mortuus et sepultus deliberato consilio competente populo cum honoratorum consensu pari et communi voto dominum Petrum .... in papam Anacletum praestante domino unanimiter, concorditer et feliciter eligerunt.“ [1]) Ähnlich aber wie im Jahre 1130 gestaltete sich die Papstwahl 1159. Da wählte aus kirchenpolitischen Gründen eine Majorität, die für energischen Kampf gegen die kaiserlichen Ansprüche war, den Kanzler Roland als Alexander III, eine Minorität aber, die für Versöhnung mit Friedrich I war, den Kardinal Oktavian als Viktor IV. Auch für diesen Fall, in dem wieder alles auf Gesetzmäßigkeit der Wahl ankam, fehlt es nicht an Wahlberichten. Viktor selbst schildert in einem Schreiben an die geistlichen und weltlichen Fürsten und an den kaiserlichen Hof den Vorgang so: „Felicis memoriae papa Adriano praedecessore nostro viam universae carnis ingresso (et) in beati Petri basilica tumulato convenimus omnes de electione summi pontificis tractaturi. Post longam vero collationem et diutinam deliberationem divina tandem inspirante clementia electione venerabilium fratrum nostrorum episcoporum, presbyterorum sanctae romanae ecclesiae cardinalium, cleri quoque romani, petitione eiusdem populi, assensu etiam senatoriae dignitatis honoratorum insuper capitaneorum ad summum pontificatum annuente Deo canonice sumus electi.“ [2]) Die Wähler Viktors aber berichten

1) Watterich l. c. II, 189. 2) Watterich l. c. II, 460 sq.

alſo: „. . . . nos . . . . ad petitionem populi romani, electione universi cleri, assensu etiam totius fere senatus et omnium capitaneorum, baronum, nobilium tam infra urbem quam extra urbem habitantium nostrum electum manto induimus et intronizatum in sede beati Petri collocavimus, inde ad palatium eiusdem acclamante universo populo, hymnum Deo decantante clero et omnibus sollemniter adimpletis honorifice deduximus.“ [1]) Wie es ſich nun auch immer mit der Glaubwürdigkeit dieſer Berichte im allgemeinen verhalten mag [2]), im beſonderen ſpringt es jedenfalls geradezu in die Augen, daß die Stellung von Klerus und Volk im Jahre 1159 in der Papſtwahl keine andere war, als im Jahre 1130, daß daher dazwiſchen hinein unmöglich ein Dekret eines allgemeinen Konzils ergangen ſein kann, welches die beiden Faktoren ganz von der Wahl ausſchloß. Welches dann freilich näherhin ihm Stellung war, ob ſie, was das Wahrſcheinlichſte iſt [3]), mehr nicht war, als ein unweſentliches Zuſtimmungsrecht, das braucht hier nicht näher unterſucht zu werden.

Die Unechtheit des Dekrets ergiebt ſich endlich noch aus einer anderen Gedankenreihe. Es iſt eine allgemein bemerkte Thatſache, daß ſich die Biſchofswahl ſeit dem Inveſtiturſtreit mehr und mehr nach der Papſtwahl als ihrem Prototyp ausbildete [4]). Der früheſte Kronzeuge hiefür aber iſt Gratian

1) Watterich l. c. II, 463.

2) Siehe darüber: Zöpffel a. a. O. 267 ff. Beilage: Die Doppelwahl des Jahres 1130; E. Mühlbacher, Die ſtrittige Papſtwahl des Jahres 1130. 1876. 1 ff.; Reuter a. a. O. I, 63 ff.; M. Meyer, Die Wahl Alexanders III und Viktors IV (1159). 1871. 1 ff.

3) Siehe oben S. 375.

4) J. K. L. Gieſeler, Lehrbuch d. Kirchengeſchichte². 2. Bd., 2. Abt. (1828), 260. K. Müller, Kirchengeſchichte I (1892), 512. Sägmüller, Die Thätigkeit u. ſ. w. 139³. F. X. Funk, Kirchengeſchichtliche Abhandlungen und Unterſuchungen I (1897), 38. Daher iſt unrichtig die Meinung A. Hancks, Kirchengeſchichte Deutſchlands, Dritter Teil

in dem bereits angeführten dictum zu c. 34, D LXIII. Er schreibt: „Nunc autem sicut electio summi pontificis non a cardinalibus tantum, immo etiam ab aliis religiosis clericis auctoritate Nicolai papae est facienda, ita et episcoporum electio non a canonicis tantum, sed etiam ab aliis religiosis clericis, sicut in generali synodo Innocentii papae Romae habita constitutum est.“ Und nun führt er als c. 35. den 28. Kanon der Synode von 1139 an: „Obeuntibus sane episcopis, quoniam ultra tres menses vacare ecclesiam sanctorum patrum prohibent sanctiones, sub anathemate interdicimus, ne canonici de sede episcopali ab electione episcoporum excludant religiosos viros, sed eorum consilio honestam et idoneam personam in episcopum eligant. Quodsi exclusis religiosis electio facta fuerit, quod absque eorum consensu et conniventia factum fuerit, irritum habeatur et vacuum.“ Hätte Innocenz II ein Papstwahldekret auf der gleichen Synode erlassen, auf der auch im c. 28 die Bischofswahl geregelt wurde, so hätte Gratian sicher nach diesem als dem Prototyp gegriffen und nicht nach dem um fast hundert Jahre vorausliegenden Gesetz Nikolaus' II. Wenn man aber etwa einwendet, Gratian habe sich nicht auf das Dekret Innocenz berufen können, weil es mit dem Gesetz über die Bischofswahl von 1139 nicht zusammenstimmte — während nämlich das angebliche Papstwahldekret Klerus und Volk ganz ausschließe, mache die Verordnung über die Bischofswahl deren Giltigkeit von der Mitwirkung der viri religiosi über die Wahl der Kanoniker

(1. Aufl.) (1896), S. 685: „Während vordem Klerus und Volk wählten und den Bischöfen und dem Metropoliten nur das Urteil über die Zulässigkeit der Wahl zukam, wurde das Wahlrecht jetzt (durch das Dekret Nikolaus II) dem Klerus und Volk entzogen und den Kardinälen übertragen.... Die Änderung mochte um so mehr als zulässig erscheinen, da die direkte Wahl der Bischöfe durch Klerus und Volk überall dahingefallen war; wo immer gewählt wurde, da wählten die Domkapitel.“

hinaus in gewiſſem Sinne abhängig —, ſo führt man nur eine neue Inſtanz gegen das Papſtwahldekret Innocenz' II ein, nämlich eine Diſſonanz in der parallelen Entwicklung von Papſt- und Biſchofswahl. Sieht man aber von dem angeblichen Dekret Innocenz' ab, ſo bleibt die Harmonie trefflich gewahrt. Nach Nikolaus II wählen die Kardinäle, dem Klerus und Volk aber bleibt ein wenn auch unweſentliches Zuſtimmungsrecht. C. 35, D LXIII aber giebt „durch ſeine Vorſchrift, daß die Kanoniker bei der Biſchofswahl die Mönche (viri religiosi) der Diözeſe nicht ausſchließen und die ohne Zuziehung der letzteren erfolgten Wahlen nichtig ſein ſollten, nur indirekt zu verſtehen, daß eine mangelnde Beteiligung der Laien keinen Nichtigkeitsgrund bilde und daß dieſen alſo keine entſcheidende Stimme bei der Wahl zukomme. Andererſeits läßt er trotz der Betonung der Rechte der Mönche erkennen, daß dieſe eine andere Stellung in der Wahl haben ſollen, als die Kanoniker. Letztere erſcheinen als die allein zur maßgebenden Beſtimmung des Kandidaten Berechtigten. Den Mönchen wird nur die Befugnis zugeſprochen, ihren Rat bei der Ermittlung und Auswahl geeigneter Perſonen zu erteilen und nachher behufs Feſtſtellung ihrer Mitwirkung zu der vom Kapitel vorgenommenen, rechtlich entſcheidenden Wahl ihre Zuſtimmung (consensus) zu geben. Ein Stimmrecht haben ſie alſo nicht. Sie können vielmehr nur einen Widerſpruch gegen eine nicht ordnungsmäßige Wahl und gegen einen unfähigen Kandidaten erheben. Ein ſolcher macht die Wahl an und für ſich nicht nichtig, ſondern verpflichtet den berechtigten kirchlichen Oberen nur zur Prüfung der Begründetheit derſelben“ [1]). Eine prächtige Parallele auch ergiebt ſich zwiſchen

1) Hinſchius, Kirchenrecht II, 603. Anders freilich G. v. Below, Die Entſtehung des ausſchließlichen Wahlrechts der Domkapitel mit beſonderer Rückſicht auf Deutſchland. 1883 (Hiſt. Studien, Heft 11). S. 5:

Papſtwahl und Biſchofswahl, wenn man die oben angeführten Berichte über die Wahlen von Cöleſtin III, Eugen III, Hadrian IV und Alexander III vergleicht mit dem, was Gerhoh von Reichersberg über die Biſchofswahl ſeiner Zeit ſagt. Er weist auf das Geſetz Innocenz' über die Einholung des consilium virorum religiosorum hin und beſtimmt dann den Anteil der einzelnen Klaſſen folgendermaßen: „Quattuor distinctiones inveniuntur in electione canonica. Nam spirituales et religiosi viri habent consulere, canonici eligere, populus petere, honorati assentire. Qui tamen si consilio religiosorum patrum et electione clericorum et petitione populi concurrente in unum noluerint praebere assensum, non propter hoc irrita erit electio, si alias est canonica, quia neque regibus neque honoratis eam cassandi est ulla potestas.“ [1]) Alſo hatten die viri religiosi d. h. nach Gerhohs Auffaſſung die Mönche zu raten (consulere), die Domherren zu wählen (eligere), das Volk zu bitten (petere), die honorati beizuſtimmen (assentire). Es iſt nun gar nicht ſchwer, aus den obigen Papſtwahlberichten herauszuſtellen, daß auch dort die Thätigkeit der einzelnen Faktoren die gleiche war; die Kardinäle wählten, der Klerus gab ſeine Zuſtimmung

„Hienach (c. 35, D. LXIII) ſchreiben die canonici de sede episc. d. h. die Domherren zunächſt, wie es ſcheint, die Wahl aus; ſie ſind ferner die eigentlichen Wähler; aber ſie ſind für die Giltigkeit der Wahl ſowohl an das consilium als an den consensus der religiosi viri (wohl Mönche) gebunden; auf die Wahrung des Rechtes der letzteren geht die eigentliche Tendenz des Kanons.“ Daher bemerkt B., daß H. den den religiosi viri zugewieſenen Anteil zu niedrig anſchlage, A. 2. Ich muß mich aber für die Auffaſſung von Hinſchius erklären. Nach Gratian nehmen die religiosi viri in der Biſchofswahl keine andere Stellung ein als in der Papſtwahl d. h. ſie haben unweſentliche Zuſtimmung. Und wenn man c. 35, D. LXIII auch im Sinne von Below nehmen wollte, die Entwicklung nahm doch alsbald den von Hinſchius dargeſtellten Lauf.

1) De corrupto ecclesiae statu. Migne, Patrol. lat. CXCIV, 26.

bezw. Rat, das Volk bat und die Honoratioren billigten das Geſchehene. Wenn man aber das Dekret von Innocenz anzunehmen hätte, wäre der ganze Parallelismus zwiſchen Papſt- und Biſchofswahl für dieſe Zeit wenigſtens zerſtört.

So iſt denn das Dekret unhaltbar. Seine Exiſtenz kann auch nicht durch den Schluß desſelben gerettet werden, der dahin geht, daß Innocenz, um den aus der Papſtwahl verdrängten Klerus und das Volk zu beſänftigen, denſelben das als Brocken zur Entſchädigung hingeworfen habe, daß der Papſt nicht aus den Kardinälen gewählt werden müſſe, ſondern aus jeder Art von Gläubigen genommen werden könne. Solches hatte für den Notfall ſchon Nikolaus II konzediert.

Was ſo angeblich Innocenz II gethan haben ſoll, nämlich daß er Klerus und Volk ganz aus der Papſtwahl ausgeſchloſſen habe, das iſt das Werk des größeren und gewaltigeren Alexanders III. Aber auch da wieder bethätigte ſich der Parallelismus zwiſchen Papſt- und Biſchofswahl, indem bei der erſteren jetzt das Wahlrecht allein noch den Kardinälen zukam, bei der zweiten das Domkapitel mehr und mehr allein maßgebend wurde[1]).

1) Vgl. über dieſe Entwicklung der Biſchofswahl: Hinſchius, Kirchenrecht I, 601 ff. Below, Die Entſtehung u. ſ. w. 1 ff. Ph. Schneider, Die biſchöfl. Domkapitel. 1885. 153 ff. W. Diekamp in der Rezenſion von Below in Mitteilungen des Inſtituts f. öſterr. Geſchichtsforſchung VI (1885), 314 ff. W. Schum, Über die Stellung d. Kapitels u. d. Laienbevölkerung z. d. Wahlen und d. Verwaltungsthätigkeit d. Magdeburger Erzbiſchöfe bis zum 14. Jhdt. in Hiſtor. Aufſätze d. Andenken an G. Waitz gewidmet. 1886. 389 ff. S. Speyer, Die Entſtehung d. ausſchließl. Wahlrechts d. Trierer Domkapitels ſeit d. Jahre 1122. 1888. K. J. Häntzſche, Die Entſtehung d. ausſchließl. Wahlrechts d. Domkapitels zu Hildesheim. Arch. f. kath. Kirchenrecht LXVI (1894), 3 ff.

3.

Studien zur Geſchichte des Papſtes Innocenz I. und der Papſtwahlen des 5. Jahrhunderts.

Von Joſef Wittig.

Ein glücklicher Zufall hat uns aus dem chriſtlichen Altertum zwei Briefe erhalten, mit denen ſich bisher niemand befaßt hat, abgeſehen freilich von den Editoren. Dieſe Vernachläſſigung zweier ſchon ihres Alters wegen nicht unwichtiger Dokumente iſt durch den Umſtand verſchuldet, daß dieſelben nicht an der rechten Stelle überliefert worden ſind.

Wir teilen den Wortlaut der Briefe nach der Maurinerausgabe in deutſcher Überſetzung mit:

Erſter Brief.

An den Biſchof Innocenz.

Ziemte es wohl einem andern, Zagenden Mut einzuflößen und Schlafende zu wecken, als deiner Frömmigkeit, mein Herr, der du deine allſeitige Vollkommenheit auch dadurch bekundet haſt, daß du dich auch zu uns Niedrigen herabzulaſſen geruhteſt als wahrer Jünger deſſen, der geſagt hat: „Ich bin in eurer Mitte, (nicht wie einer, der an der Tafel liegt, ſondern) wie einer, der dient“? Denn du haſt dich gewürdigt, uns mit deiner Seelenfreude zu bedienen, mit deinem teuren Schreiben unſere Herzen zu erquicken und uns wie kleine Kinder in deine mächtigen Arme zu ſchließen. Flehe denn, wir bitten dein treffliches Herz, daß wir würdig ſeien, von eurer Stärke Hilfe zu erlangen und Stimme und Weisheit zu erhalten, damit

wir es wagen können, euch, die ihr vom heiligen Geiste geführt werdet, zu antworten. Da wir hören, daß du wahrer Freund und Verehrer desselben bist, so sagen wir lauten Dank für deine feste, unverrückbare Liebe zu Gott, und wir bitten, daß wir unsererseits unter den wahren Anbetern befunden werden. Daß auch deine Vollkommenheit unter ihnen sei, davon sind wir überzeugt, und wir bitten darum den großen und wahren Bischof, der den ganzen Erdkreis mit Bewunderung erfüllt hat, unseren Herrn.

Zweiter Brief.

An den Bischof Innocenz.

Wie sehr ich mich freute, als ich das Schreiben deiner Liebe erhielt, so tief betrübte es mich, daß du uns die Sorgenlast aufgeladen hast, die über unsere Kräfte geht. Denn wie könnten wir aus so weiter Entfernung einer so wichtigen Aufgabe genügen? Solange die Kirche euch besitzt, ruht sie ja gleichsam auf eigener Lagerstatt. Sollte aber der Herr über dein Leben etwas bestimmen, wen könnte ich dann von hier senden, der so trefflich wie ihr für die Brüder Sorge trage? Was deine Bitte betrifft, die du in deinem Schreiben äußerst, so thust du recht und klug daran, daß du bei Lebzeiten den zu sehen begehrst, der nach dir die auserwählte Herde des Herrn leiten wird. Auch Moses wünschte es und sah ihn. Nun ist aber dein Bischofssitz groß und gefeiert, und das, was dir zu thun obliegt, weithin gerühmt; die Zeiten sind schwer und bedürfen eines großen Steuermannes um der andauernden Stürme und der Fluten willen, welche sich wider die Kirche auftürmen. Darum hielt ich es für eine Gefährdung meines Seelenheiles, die Aufgabe eilfertig zu erledigen, besonders da ich mich deiner Drohung erinnerte, daß du mir vor dem Herrn entgegentreten willst, um mit mir wegen der Vernach-

läſſigung kirchlicher Intereſſen zu rechten. Damit ich alſo nicht von dir vor Gericht gezogen werde, ſondern bei meiner Verteidigung vor Chriſtus dich vielmehr an meiner Seite finde, habe ich im Kreiſe der Prieſterſchaft unſerer Stadt Umſchau gehalten und das koſtbarſte Gefäß ausgewählt, den Enkel des ſeligen Hermogenes, der das große und unverbrüchliche Bekenntnis in der großen Synode geſchrieben hat. Schon ſeit vielen Jahren iſt er Prieſter unſerer Kirche, ein feſter Charakter, erfahren in den kirchlichen Verordnungen, gewiſſenhaft im Glauben. In Enthaltſamkeit und Abtötung hat er bisher gelebt, obgleich die übergroße Strenge der Lebensführung ſein Fleiſch bereits aufgezehrt hat. Er iſt arm und hat auf dieſer Welt keinen Beſitz, ſodaß er nicht einmal an Brot Vorrat hat, ſondern mit den Brüdern, welche mit ihm zuſammenleben, durch Händearbeit die Lebensmittel beſchaffen muß. Dieſen möchte ich ſchicken. Wenn du alſo einen ſolchen Mann verlangſt und nicht vielmehr einen jüngeren, der ſich nur dazu verwenden ließe, ausgeſandt zu werden und die alltäglichen Obliegenheiten zu erfüllen, ſo habe die Güte, mir bei der erſten Gelegenheit zu ſchreiben, auf daß ich dir dieſen Mann ſende, den gotterwählten, der dieſer Aufgabe gewachſen iſt, der allen, die mit ihm zuſammenkommen, Achtung einflößt, und der mit Milde ſeine Gegner belehrt: Ich könnte ihn auch ſofort ſchicken, aber da du zunächſt um einen Mann gebeten haſt, der uns zwar im übrigen lieb und brav iſt, aber dem Vorgenannten weit nachſteht, ſo wollte ich dir erſt meine Meinung mitteilen, damit du, wenn du dieſen Mann brauchſt, entweder einen von den Brüdern ſendeſt, der ihn um die Faſte mitnimmt, oder uns ſchreibſt, wenn du niemanden haſt, der die Strapazen einer Reiſe zu uns auszuhalten vermag.

Mit Abſicht nennen wir einſtweilen nicht den Ort, an

welchem die beiden Briefe überliefert worden sind. Wir verraten auch noch nicht, was uns die Überlieferungsgeschichte über den Empfänger der beiden Schreiben sagt, nur daß sie uns zuerst darauf aufmerksam machte, daß die Briefe an einer falschen Stelle überliefert worden sind. Wir lassen uns einstweilen vom bloßen Wortlaut der Dokumente führen. Wenn wir auf diesem Wege zu Resultaten kommen, welche durch das Zeugnis der Überlieferung und durch geschichtliche Thatsachen bestätigt werden, dann dürfen wir mit Recht unseren Beweis für erbracht halten.

Der erste Brief enthält offenbar einen Dank für die von Innocentius begonnene Korrespondenz. Das übrige ist nichts als Höflichkeitsbezeugung. Da Innocentius ebenso wie der Verfasser unserer Briefe ein Bischof war, wird er seine Korrespondenz, wie es Sitte war, mit der Anzeige seiner Stuhlbesteigung begonnen haben. Daraus folgt, daß unser erster Brief kurze Zeit nach der Wahl des Innocentius geschrieben ist.

Von größerer Bedeutung ist der zweite Brief. Daß dieser von demselben Verfasser an denselben Innocentius gerichtet ist, kann nicht bezweifelt werden. Denn beide Briefe sind zusammen überliefert.

Innocentius war alt geworden — oder ist schon bei der Wahl alt gewesen. Als treuer Hirt ist er besorgt um seine Herde. Wer wird sie nach ihm hüten? Die Kirche ist bedroht. Hoch gehen die Wogen. Und ein tüchtiger Steuermann fehlt. Da richten sich die Blicke des bejahrten Kirchenfürsten auf einen fernen Mitbischof. Wenn dieser doch Sorge trüge um die verwaiste Gemeinde! Ein großer Kreis von Klerikern umgiebt ihn. Wenn er doch einen aus diesen sendete! Innocentius bringt seine Wünsche zum Ausdruck, nennt sogar aus jenen Klerikern einen, der ihm wohl gefiele. Aber auch gegen die Sendung eines anderen scheint er nichts zu haben. Der Mit-

bischof möge seine Bitte erfüllen und bei der Auswahl des zu Sendenden recht gewissenhaft sein. Sonst werde er ihm, so mag Innocentius scherzhaft gedroht haben, am Richterstuhle Gottes als Ankläger gegenübertreten.

Die Antwort auf seine Bitte ist unser zweiter Brief. Der Verfasser desselben hat den Wunsch des Greises erfüllt. Mit aller Gewissenhaftigkeit hat er gewählt. Aber die Wahl hat nicht jenen getroffen, den Innocentius genannt, sondern einen alten Priester, das kostbarste Gefäß aller Tugenden. Indessen wagt er es nicht, den Gewählten die weite Reise antreten zu lassen, ehe er der Zustimmung des Mitbischofs gewiß ist. Das ist der Anlaß des zweiten Briefes.

Wenn wir die berichtete Episode nicht an bestimmte Zeiten, Orte und Personen knüpfen können, so ist ihr geschichtlicher Wert gerade nicht groß. Sind wir aber imstande zu bestimmen, wer der Absender sei und wer der Innocentius, wer der Gewählte und wer der Verschmähte, dann dürften wir wertvolle persönliche Beziehungen aufdecken, die Charaktere der in Betracht kommenden Männer von einer neuen Seite beleuchten, vielleicht auch noch wichtigeren Fragen näher treten. Unter diesem Gesichtspunkte ist eine genauere Untersuchung zweier auf den ersten Blick nicht besonders wichtig erscheinender Dokumente gewiß gerechtfertigt.

Nach der Sprache der beiden Briefe war der Verfasser derselben ein Orientale. Unter seinem Klerus lebte ein Enkel des Metropoliten Hermogenes von Caesarea. Das giebt uns noch kein Recht, in dem Verfasser der Briefe einen späteren Bischof von Caesarea zu sehen. Denn nichts läßt uns vermuten, daß die Familie des Hermogenes in Caesarea ansässig war. Sehr wahrscheinlich aber ist es, daß der Enkel des Hermogenes an einer kleinasiatischen Kirche Presbyter war. Die Bischöfe Kleinasiens haben also den nächsten Anspruch

auf Berückſichtigung. Jedoch ſind die Nachbarbiſchöfe nicht ausgeſchloſſen. Freilich ſagen die Mauriner, daß „ὁ ἔκγονος τοῦ μακαρίου Ἑρμογένους“ nicht Enkel, ſondern Jünger des ſeligen Hermogenes bedeute[1]). Allein warum ſollte man das Wort in übertragener Bedeutung nehmen, wenn der urſprünglichen nichts im Wege ſteht? Wollte man das geiſtige Verwandtſchaftsverhältnis bezeichnen, ſo wählte man viel lieber den Ausdruck θρέμμα[2]). Überdies ſpricht der Gebrauch des beſtimmten Artikels für unſere Auffaſſung.

Hermogenes ſtarb etwa 340[3]). Da er im zweiten Briefe μακάριος genannt wird, muß der zweite Brief nach 340 entſtanden ſein. Nun überlebt der Enkel ſeinen Großvater ſelten mehr als achtzig oder neunzig Jahr. Da unſer unbekannter Presbyter zwar ſchon bejahrt, aber noch keineswegs dem Tode nahe iſt, ſo dürfen wir als terminus ad quem das Jahr 410 annehmen. Die ſiebzig Jahre von 340 bis 410 laſſen ſich indes bedeutend einſchränken. Im zweiten Briefe heißt es nämlich:

„. . . καλῶς ποιῶν καὶ ἐμφρόνως, βουλόμενος ζῶν ἰδεῖν τὸν μετὰ σὲ μέλλοντα κυβερνᾶν τὸ ἐκλεκτὸν ποίμνιον τοῦ Κυρίου· ὁ καὶ ὁ μακάριος Μωϋσῆς καὶ ἐπεθύμησε καὶ εἶδεν . . .“

Der Verfaſſer des zweiten Briefes heißt es alſo gut, daß Innocentius noch bei Lebzeiten ſeinen Nachfolger zu ſehen wünſcht. Damit ſtehen beide Biſchöfe im Widerſpruch mit der antiocheniſchen Synode v. J. 341. Denn der 23. Kanon dieſer Synode ſagt: „Ἐπίσκοπον μὴ ἐξεῖναι ἀντ' αὐτοῦ καθιστᾶν ἕτερον ἑαυτοῦ διάδοχον, κἂν πρὸς τῇ τελευτῇ τοῦ βίου τυγχάνει. εἰ δέ τι τοιοῦτο γίγνοιτο ἄκυρον εἶναι τὴν κατάστασιν, φυλάττεσθαι δὲ τὸν θεσμὸν τὸν Ἐκκλησιαστικὸν,

1) Basilii M. opp. omn. Tom. III. Paris 1730. p. 174. n. 55.

2) z. B. Baſilius d. Gr. (vgl. epp. 127. 133. 239. 244 etc.), der nur einmal ἔκγονος für die geiſtliche, durch die Weihe begründete Verwandtſchaft gebraucht (ep. 244 n. 7: „Εὐπλίου τέκνα Εὐπλίου ἔκγονα“).

3) Tillemont, Mémoires. T. IX. p. 647. 2/648. 2.

περιέχοντα, μὴ δεῖν ἄλλως γίγνεσθαι, ἢ μετὰ συνόδου καὶ ἐπικρίσεως ἐπισκόπων τῶν μετὰ τὴν κοίμησιν τοῦ ἀναπαυσαμένου τὴν ἐξουσίαν ἐχόντων τοῦ προάγεσθαι τὸν ἄξιον[1]). Die Bestimmungen dieser Synode wurden viele Jahrzehnte lang als „canones sanctorum patrum" prädiciert, obwohl dieselbe Synode den hl. Athanasius verurteilt hatte[2]). Noch Hilarius nennt die antiochenische Bischofsversammlung eine „congregata sanctorum synodus"[3]). Aber schon 405 fragten die Johanniten in Rom an, ob man die antiochenischen Kanones befolgen müsse. Papst Innocenz I antwortete, man dürfe jene Kanones nicht anerkennen[4]). In der That hatte es Chrysostomus schon im Jahre 403 zwar für eine Klugheit, aber nicht für seine Pflicht gehalten, den Bestimmungen jener Synode Rechnung zu tragen. Denn gegen ihren 4. und 12. Kanon war der Verbannte, ohne durch eine Synode restituiert zu sein, wieder in seine Bischofsstadt eingezogen[5]). Im Jahre 403 glaubte man also keineswegs mehr allgemein an die Legitimität und Verbindlichkeit der antiochenischen Kanones. Für uns wäre es wichtig zu wissen, wie lange die Autorität der genannten Synode unerschüttert geblieben ist. Wir sind aber leider nur auf Mutmaßungen angewiesen. Daß der Klerus von Constantinopel im Jahre 405 bei Innocenz nachfragt, ob jene Kanones zu befolgen seien, läßt darauf schließen, daß die Frage erst kurze Zeit vorher aufgetaucht ist. Daß sich aber Chrysostomus im Jahre 403 über jene Kanones hinwegsetzte — wenn auch auf Drängen des Volkes —, das ist uns ein Beweis dafür, daß man doch schon vor 403 an der Auto-

1) Mansi T. II. p. 1317; Hardouin T. I. p. 603.

2) Hefele, Konciliengeschichte Bd. I.[2] § 57. S. 530.

3) Hilarius de synod. cap. 32.

4) Mansi III. 1097.

5) Funk, Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen 2. Bd. Paderb. 1899. S. 35 f.

rität der antiocheniſchen Synode zweifelte. Demnach werden wir vielleicht das Rechte treffen, wenn wir vermuten, daß nach der Niederlage des Arianismus, vielleicht erſt im letzten Decennium des 4. Jahrhunderts der Glaube an die Legitimität der genannten Synode auch im Orient ins Wanken kam.

Da ſich nun unſer Brief völlig über den 23. Canon von Antiochia hinwegſetzt, ſo dürfen wir ihn wohl nicht früher anſetzen, als in das Jahr 380 oder 390. Zu demſelben Reſultate führt uns der Gebrauch des Wortes *δεσπότης* in der brieflichen Anrede. Es kommt ja ganz vereinzelt auch in Briefen vor 380 vor, z. B. in zwei Briefen des Alexander von Theſſalonich an Athanaſius[1]), in einem Schreiben des Arius und Euzoius[2]), des Cyrill von Jeruſalem[3]) und der Synode von Antiochia (363)[4]) an die Kaiſer Conſtantin, Conſtantius und Jovian und in einem Briefe des Palladius von Suedra an Epiphanius[5]). Baſilius der Große, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyſſa gebrauchen es nie. Dagegen wurde es nach dem zweiten allgemeinen Konzil Mode. Und in den Briefen des hl. Chryſoſtomus[6]) und der ſpäteren Autoren erſcheint es als eine allgemeine Höflichkeitsformel[7]).

---

1) Manſi II. 1135 u. 1145.

2) Manſi II. 1157.

3) Cyrill. Jerus. opp. ed. Touttée. Paris 1720. p. 352.

4) Manſi III. 369.

5) Epiphanii opp. ed. Petav. Paris 1622. T. III. p. 3. Häufiger als *δεσπότης* wird *κύριος* in der Adreſſe und Anrede gebraucht. Über die Briefformel: „Mein Herr" bei den Lateinern vgl. Babl, De epistularum lat. formulis. Progr. des Kgl. alten Gymn. zu Bamberg 1893.

6) Vgl. z. B. Joh. Chrysostomi epp. 20, 25, 26, 27, 37, 38, 42, 46, 48, 58, 78, 88, 103, 114, 134, 168, 187, 230, 236 und viele andere.

7) Mit Unrecht ſieht man in dem Gebrauche des Wortes *δεσπότης* bei Chryſoſtomus einen Beweis beſonderer Hochachtung vor dem Adreſſaten, wie H. Gebhardt (die Bedeutung Innocenz I für die Entwicklung der päpſtlichen Gewalt. Inaugural-Diſſ. Leipzig 1901, S. 28),

Unsere Briefe werden also nicht vor 380 oder 390 abgefaßt sein.

Wir haben bisher den Kreis der als Verfasser der Briefe in Betracht kommenden Persönlichkeiten auf die Bischöfe, den Ort auf Kleinasien und seine nächste Nachbarschaft, die Zeit auf die Jahre 380—410 eingeschränkt. Dabei wurde ganz von dem Adressaten und dem Bestimmungsorte der Briefe abgesehen.

Der Adressat ist ein Bischof Innocentius. Der Name weist auf das Abendland hin. Denn lateinische Namen waren im Morgenlande damals noch die Ausnahme. Was uns der Name andeutet, scheint durch den Wortlaut des zweiten Briefes bestätigt zu werden. Denn in demselben heißt es: „Wie könnte ich bei einer so großen Entfernung eines so wichtigen Amtes walten!“ Der Bestimmungsort der Briefe lag also sehr weit von Kleinasien entfernt. Das würde ja für das Abendland zutreffen.

Im zweiten Briefe lernen wir den Bischof Innocentius als einen Mann kennen, dem das Wohl der Kirche die letzte Lebenssorge bildet. Klar erkennt er das Gefährliche der Lage. Seine Menschenkenntnis führt ihn zu der Überzeugung, daß unter seinen Klerikern niemand sei, der im Sturme der Zeit gegen die wogenden Fluten mit starkem Arm anzusteuern vermöchte. Sein Bischofsitz kann kein geringer, unbedeutender sein, da er so heftig umtost wird. Und wirklich sagt der zweite Brief: „*ὁ τόπος μέγας καὶ περιβόητος*“. Sollte uns von einem Manne, der in sturmbedrängter Zeit einen so wichtigen, berühmten Sitz inne hatte, die Geschichte gar keine Kunde gebracht haben? In einem Synodalschreiben an den Kaiser Leo finden wir einen orientalischen Bischof Innocentius,

der auch sonst den Briefformeln zuviel Beweiskraft einräumt (z. B. »parvitas mea«).

deſſen Sitz Eudociana war [1]). Dieſer kann für uns wegen Ort und Zeit ebenſowenig in Betracht kommen, als der Biſchof Innocentius von Maronea, der nach dem Jahre 533 an den Presbyter Thomas ein Schreiben richtete [2]). Damit ſind alle bekannten Innocentii aufgeführt, die in den erſten ſechs Jahrhunderten im Orient Biſchöfe waren [3]). Von den abendländiſchen Biſchöfen wären in Erwägung zu ziehen ein Biſchof von Verona, den die Bollandiſten in das vierte oder fünfte Jahrhundert ſetzen, ein Biſchof des afrikaniſchen Juſtiniana, der bald nach der diokletianiſchen Verfolgung ſeines Amtes waltete, ein Biſchof von Tortona in der erſten Hälfte des vierten Jahrhunderts, ein donatiſtiſcher Biſchof von Thebalta (394), ein Biſchof des afrikaniſchen Germaniciana (um 411), ein anderer von Lamiggiga (um 411), wieder andere von Guzabeta (um 411) und aus anderen unbekannten Sitzen Afrikas, einer aus Rouen [4]). Auf keinen der angeführten Biſchofsſitze paſſen die Worte: „*ὁ τόπος μέγας καὶ περιβόητος*“. Von einer abendländiſchen Stadt wiſſen wir aber, daß ſie ſchlechthin *μεγαλόπολις* genannt wurde, und das iſt Rom. Und in Rom regiert in jener Zeit, in welche wir unſere Briefe verlegen mußten, thatſächlich ein Biſchof Innocentius die Kirche, Papſt Innocenz I. An Innocenz I konnte mit Recht ein Orientale ſchreiben: „*ὁ τόπος μέγας καὶ περιβόητος, καὶ τὸν σὸν ἔργον παρὰ πολλοῖς ὀνομαστόν*“. Gerade von Innocenz I wiſſen wir, daß er zum Orient enge Beziehungen hatte. Nach Konſtantinopel, nach Syrien und nach Paläſtina erſtreckte ſich ſeine Korreſpondenz. Doch davon ſpäter, wenn wir den Verfaſſer der beiden Briefe

1) Le Quien, Oriens christian. T. I (Paris 1740) p. 1021 A.

2) Le Quien I. 1197 C.

3) Vgl. die Indices des 2. Bandes von Le Quien.

4) Vgl. Smith and Wace. A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines. V. III. London 1882. S. 242—252.

ſuchen werden. Das aber geht aus alledem hervor, daß die inneren Indizien mit wünſchenswerteſter Deutlichkeit auf den römiſchen Papſt Innocenz I hinweiſen. Um aber den Beweis zu vervollſtändigen, werden wir das gewonnene Reſultat auch noch durch äußere Gründe ſtützen.

Die Überlieferungsgeſchichte der beiden Briefe ſtellt uns vor die Alternative, in dieſen Dokumenten entweder Briefe des hl. Baſilius d. Gr. oder Briefe an den Papſt Innocenz I zu ſehen. Beides zugleich können ſie nicht ſein, da Baſilius 379 ſtarb, und Innocenz erſt 401 Papſt wurde.

Daß es Briefe des hl. Baſilius ſeien, könnte man daraus folgern, daß ſie uns zugleich mit den Briefen dieſes Kirchenlehrers erhalten geblieben ſind[1]). Wie ſchwach dieſes Argument iſt, leuchtet ein, wenn wir die Briefe des hl. Baſilius Revue paſſieren laſſen. Unter ihrer großen Zahl finden ſich viele, welche den Heiligen nicht zum Verfaſſer haben, z. B. ein Brief Gregors des Älteren und ſogar das neunzehnte Kapitel aus dem Werke Gregors von Nyſſa gegen Eunomius als Brief, wie Diekamp zuerſt erkannt hat[2]). Denken wir noch daran, wie auch in andere Briefſammlungen, z. B. in die des Nazianzeners, des Nyſſeners, des Chryſoſtomus, falſche Stücke eingedrungen ſind, ſo iſt es klar, wie leicht ein Schriftſtück unter den Briefen eines Mannes ſtehen kann, ohne dieſen zum Urheber zu haben.

Der gefällige Stil, der Geiſt der Demut, der Freude über die Liebe des Mitbiſchofs, der Beſonnenheit in Erledigung der Geſchäfte, wie ſie aus unſeren Briefen hervorleuchten, ſind zweifellos Tugenden des hl. Baſilius. Allein er war keineswegs Erbpächter dieſer Tugenden. Auch andere Biſchöfe pflegten ſie. Man hat durch Stilvergleichung ſchon ſoviel ge-

1) S. Bas. M. opp. Tom. III. p. 142 s. (ep. 50); p. 173 s. (ep. 81).
2) Theol. Quartalſchr. 77 (1895) S. 277—285.

ſündigt, daß bei ſolchen Unterſuchungen keine andere Parole angebrachter iſt, als die der Vorſicht. Darum weiſen wir nicht auf einige Ausdrücke hin, die dem hl. Baſilius weniger geläufig ſind. Doch an einer Formel wird man kaum vorbeikommen. Wir haben oben ſchon angedeutet, daß Baſilius in ſeinen mehr als dreihundert Briefen, die ihm ſicher angehören, niemals den Ausdruck: *δεσπότης* oder *κύριος* für den Adreſſaten gebraucht. Niemanden nennt er ſeinen *δεσπότης*, außer Gott, niemanden *κύριος*, außer Jeſum Chriſtum. Nur in einer Serie von Briefen [1]) finden wir ſolche Anreden, nämlich in der Korreſpondenz mit Apollinaris. Und merkwürdiger Weiſe iſt trotz der Bemühungen Dräſekes [2]) gerade dieſer Briefwechſel unecht [3]). Die Vermeidung der in Rede ſtehenden Formel iſt konſequent und auffallend genug, daß wir in ihr ein ſicheres Anzeichen dafür finden, daß die beiden Briefe nicht von Baſilius herrühren. Sicher iſt das Anzeichen, erſtens, weil es ſich auf die Vergleichung von mehr als dreihundert Briefen ſtützt, und zweitens, weil dem hl. Baſilius Gelegenheit in Fülle geboten war, ſich der Formel zu bedienen. Sein Verkehr mit Biſchöfen und hohen Staatsbeamten legte die Anwendung derſelben ſehr nahe. Man findet in ſeinen Briefen Feinheit und Höflichkeit, wie kaum anderswo. Alle damals üblichen Formeln, außer der genannten, flicht er in ſeine Schreiben ein. Für die direkte Anrede des Adreſſaten verwendet er folgende Wendungen: „*θεοφιλέστατε πάτερ*“! „*ὡς ἀληθῶς εὐλαβέστατε καὶ πολυπόθητε ἡμῖν ἀδελφέ*“! „*γνησιώτατοι*“! „*ὦ φιλαδελ-*

1) Bas. ep. 361—364.

2) Briefwechſel des Baſilios mit Apollinarios (Zeitſchr. f. Kirchengeſch. VIII (1886) S. 85—123 = Apollinarios v. Laod. 1892. Texte und Unterſuchungen VII 3 u. 4. S. 100—121). Vgl. auch Theol. Jahresbericht V, 160 und Götting. gel. Anzeigen 1893. I. 85.

3) Loofs, Euſthatius von Sebaſte und die Chronologie der Baſiliusbriefe. Halle 1898. S. 74. Anm. 6.

φοί“! „ὦ γενναῖε“! „σοφώτατε“! „φίλη κεφαλή“! „ὦ ἄριστε“! und ähnliche in häufiger Wiederholung. Bald richtet er seine Worte an die ὁσιότης, die ἔνθεος καὶ τελειοτάτη θεοσέβεια, die ἀγάπη, die παράκλησις, εὐλάβεια, τελειότης und φρόνησις der Bischöfe, bald an die μεγαλοφυΐα, die μεγαλοψυχία, die μεγαλόνοια, φιλανθρωπία und ἡμερότης der Staatsobrigkeiten, bald an die τέλεια σύνεσις, die χρηστότης, σεμνότης, ἀγαθότης, γνησιότης und λογιότης seiner Freunde und Bekannten, bald an die εὐγένεια, die κοσμιότης, σεμνοπρέπεια und σεμνότης vornehmer Damen, bald an die τιμιότης eines frommen Militärs. Seine Höflichkeit hätte ihm also auch die Anrede κύριε oder δέσποτα nahe legen müssen. Aber weder der Präfekt von Asien noch der greise, von Basilius hochverehrte Athanasius, weder der „stolze“ Bischof von Rom noch der ehrwürdige Patriarch von Antiochien, Meletius, ist dem hl. Basilius ein κύριος oder δεσπότης. Es ist, als ob der selbstbewußte Metropolit von Caesarea, der stolze Grieche, niemand auf Erden als seinen Herrn anerkannt hätte — bei all' seiner persönlichen Demut und seiner Ehrerbietung gegen die Vorsteher der Kirche.

Die besonders hervorgehobene Verehrung des hl. Geistes durch Innocentius kann für die Zeit der pneumatomachischen Streitigkeiten, also auch für die Urheberschaft des hl. Basilius sprechen. Bringt man aber den in Betracht kommenden Satz in Zusammenhang mit dem vorhergehenden, so ist man leicht geneigt, in der ganzen Wendung nur eine Höflichkeitsform zu sehen. Allein wir werden später finden, wie Innocentius I. thatsächlich sehr energisch für die Gottheit des hl. Geistes eingetreten ist, und zwar in Gegensatz zur „Ökonomia“, zur Vorsichtspolitik des heiligen Basilius.

Daß aber Basilius nicht mit dem Verfasser der Briefe identificiert werden kann, folgt aus der ganz verschiedenen

Beurteilung der Kleriker in der Biſchofsſtadt. Der Verfaſſer des 2. Briefes iſt in der Lage, Umſchau zu halten „*ἐν τῷ συνεδρίῳ τοῦ πρεσβυτερίου τοῦ κατὰ τὴν πόλιν*“. Von einem Presbytermangel läßt ſich da nichts ſpüren. Im Gegenteil iſt der Biſchof gern bereit, den Trefflichſten ziehen zu laſſen. Es ſcheint alſo Erſatz für dieſes „*τιμιώτατον σκεῦος*“ da zu ſein. Baſilius aber beklagt ſich oft über den Mangel an verwendbaren Leuten. In einem Briefe an den Antiochener Evagrius ſchreibt er: „*Ἀποστεῖλαι μέντοι πρὸς τὴν δύσιν ἐμοὶ μὲν παντελῶς ἐστιν ἀδύνατον, οὐδένα ἔχοντι τῶν εἰς τὴν διακονίαν ταύτην ἐπιτηδείων*[1])“, in einem anderen an Amphilochius: *οὐκ εὔκολον εὑρεῖν ἄνδρας ἀξίους*[2]), in einem zweiten an denſelben Biſchof: „*Ὀλίγοι γὰρ παρ᾽ ἡμῖν καὶ ὁδοῦ ἔμπειροι καὶ παρεσκευασμένοι πρὸς τὰς τοιαύτας ὑπηρεσίας*[3])“ und beſonders in einem dritten Schreiben an ebendenſelben[4]): „*ὁ δὲ ἄνθρωπος περὶ οὗ κἀγὼ ἤμην διαλεχθεὶς τῇ τελειότητί σου . . . γίγνωσκε, ὅτι μακρᾷ ἀῤῥωστίᾳ περιπεσὼν . . . παντελῶς ἄχρηστος πρὸς τὰς τυχούσας ἐνεργείας ἀπέμεινεν. Ἄλλος δὲ οὐκ ἔστι παρ᾽ ἡμῖν*“[5]).

Dieſen Mangel an tüchtigen Leuten führt Maranus darauf zurück, daß im Jahre 372 viele aus dem Klerus von Caeſarea Biſchöfe wurden[6]). Gern hätte Baſilius in dieſem Jahre den Poemenius in Caeſarea zurückbehalten, wenn er den Satalenſern hätte einen anderen Mann zum Biſchof geben können[7]). Unſer unbekannter Presbyter konnte alſo ſchon 372 nicht mehr in Caeſarea ſein. Da nun unſer zweiter Brief längere Zeit vor

1) Bas. ep. 156, 3.
2) ep. 190.
3) ep. 199.
4) ep. 217.
5) vgl. auch Bas. ep. 139.
6) Prolog d. Maurinerausgabe der opp. S. Bas. cap. 21. n. 1.
7) Bas. ep. 102.

der Faste abgesandt wurde, so kommen wir in das Jahr 371. Gerade aus jener Zeit stammt der 92. Basiliusbrief[1]), welcher als Absender die Bischöfe von der Partei des hl. Basilius mit Namen nennt. Und unter diesen findet sich kein Innocentius.

Daß unsere Briefe in der Briefsammlung des hl. Basilius stehen, kann darum unsere oben gefundenen Resultate keineswegs in Frage ziehen. Immerhin würde es der Beweisführung an Sicherheit fehlen, wenn uns nicht ein wichtiges direktes Zeugnis zu Gebote stände.

In den ältesten Handschriften und zwar in allen, welche die beiden Briefe enthalten, lautet die Überschrift des ersten Briefes nicht, wie sie uns die Mauriner bieten: „*Ἰννοκεντίῳ ἐπισκόπῳ*“ sondern „*Ἰννοκεντίῳ ἐπισκόπῳ Ῥώμης*“. Damit sind unsere vorausgehenden Untersuchungen bestätigt. Indes bedarf es hier noch einiger Bemerkungen:

Die beiden Briefe sind von den Maurinern in folgenden Handschriften gefunden worden:

ep. I.	ep. II.
	Harlaeanus (10. od. 11. Jhdt.).
I Coislinianus n. 237 (11 Jhdt.)	I Coislinianus n. 237.
II „ n. 288.	II. „ n. 288.
Medicaeus.	Medicaeus.
I Regius n. 2293.	I Regius n. 2293.
II Regius n. 2897.	II Regius n. 2897.

Der zweite Brief steht noch in 4 Handschriften jüngeren Datums.

Der erste der beiden Briefe hat das „*Ῥώμης*“ in der Überschrift, und zwar in allen fünf Codices. Das Zeugnis der Handschriften ist also einstimmig. Der zweite Brief hat *Ῥώμης* in keiner der sechs genannten ältesten Handschriften.

Maranus sucht nun das Zeugnis der Handschriften ab-

1) S. Bas. M. opp. ed. Garnier III. p. 183.

zuschwächen: Der Zusatz „Ῥώμης“ sei die Konjektur eines wenig geschichtskundigen Abschreibers. Das „ὁ τόπος μέγας“ hätte ihn an die Bezeichnung „μεγαλόπολις“ = Rom erinnert. Und darum der Zusatz. Allein das „τόπος μέγας“ ist völlig unschuldig an der vermeintlichen Konjektur. Denn es steht im zweiten Briefe, der das Ῥώμης in der Überschrift nicht aufweist. Hätte ein Abschreiber aus dem zweiten Briefe erraten, daß Rom der Bestimmungsort sei, so hätte er doch den Zusatz zu allererst zum zweiten Briefe gemacht. Da aber fehlt er.

Maranus meint ferner, der Name Innocentius habe die Konjektur nahe gelegt [1]). Möglich ist es zwar, daß man bei der Erwähnung eines Bischofs Innocentius auch an Papst Innocenz I von Rom denkt. Allein daß ein Abschreiber einem solchen Gedanken flugs schriftlichen Ausdruck gegeben haben sollte, ist doch recht unwahrscheinlich. Was anders sollte den Zusatz veranlaßt haben als der Wunsch, die Überschrift zu vervollständigen, selbst auf Kosten der Wahrheit. Aber diesen Wunsch hatten die Schreiber der fünf in Betracht kommenden Codices nicht. Denn sonst würden sie sich mit der unvollständigen Überschrift des zweiten Briefes ebensowenig begnügt haben. Von Epiphanius wußten sie sicher, daß er Bischof von Salamis war, und doch fügen sie der Überschrift des 258. Basiliusbriefes nicht den Namen des Bischofssitzes hinzu. Sie sind weit entfernt, den Theophilus der ep. 245 und den Hilarius der ep. 212 zum Theophilus von Alexandrien und zum Hilarius von Poitiers zu machen, obwohl diese gefeierten Namen auch ihnen bekannt gewesen sein dürften. Es besteht also die moralische Sicherheit, daß unsere beiden Überschriften auf die Orginaladressen zurückgehen, daß diese zwar stark gekürzt, aber nicht erweitert worden sind. Überdies wäre die Annahme einer verfälschenden Erweiterung der Überschrift

1) S. Bas. M. opp. III. p. 142. n. 11.

ſicherlich der allerletzte Ausweg, den wir umſoweniger in unſerem Falle beſchreiten dürfen, als gerade durch die vermeintliche Erweiterung die früheren, auf innere Gründe geſtützten Reſultate in ſo auffallender Weiſe beſtätigt werden.

Aber eine noch überraſchendere Beſtätigung unſerer Ergebniſſe liegt in dem Umſtande, daß nach unſerer Annahme der Papſt Innocenz I einen Orientalen bittet, er möchte ihm einen Mann ſenden, der ſein Nachfolger werden könnte. Nun iſt aber gerade der Nachfolger des Papſtes Innocenz I ein Grieche[1]), und zwar in einer Zeit, in der man es am wenigſten erwartet hätte. Denn hundert Jahr lang hatte kein Orientale mehr auf dem Stuhle Petri geſeſſen[2]). Und die letzten Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts hatten die orientaliſche und occidentaliſche Kirche recht entfremdet.

Dieſe Thatſache iſt gewiß im Stande, die letzten Zweifel zu zerſtreuen. Wir dürfen darum im folgenden auf unſeren Ergebniſſen wie auf geſicherten hiſtoriſchen Thatſachen fußen.

Unſer Reſultat läßt uns indes noch etwas unbefriedigt, ſo ſehr es auch durch innere und äußere Gründe ſicher geſtellt iſt. Man wußte bisher nur, daß zum erſten Mal Felix IV (530) Beſtimmungen über ſeinen Nachfolger getroffen hat, ehe er ſtarb. Man glaubt ſogar, daß ſich ſeine Vorgänger, wenigſtens einer unter ihnen, prinzipiell gegen eine ſolche Handlungsweiſe ausgeſprochen haben. Wie läßt ſich damit der Wunſch des Papſtes Innocenz I in Einklang bringen?

---

1) Daß Zoſimus ein Grieche war, wiſſen wir aus dem Liber pontificalis, dem wir hierin Glauben ſchenken dürfen (Duchesne, Le Liber pontificalis. Paris 1886—1892. I. p. LXXVI): »Zosimus, natione Grecus, ex patre Abramio« (Duchesne, Le L. P. I. 225; Mommſen, Libri pont. pars prior. Berolini 1898 = Mon. Germ. Gest. Pont. Rom. vol. I p. 91).

2) Der letzte Grieche auf dem römiſchen Stuhle vor Zoſimus iſt Papſt Euſebius (309/10) geweſen.

Ferner berührt es uns ſeltſam, daß Innocenz I ſeinen Nachfolger im Morgenlande ſucht.

Zu dieſen beiden Fragen müſſen wir Stellung nehmen, wenn unſere obigen Ergebniſſe nicht innerlich unwahrſcheinlich bleiben ſollen.

Die Stelle des zweiten Briefes: „*βουλόμενος ζῶν ἰδεῖν τὸν μετὰ σὲ μέλλοντα κυβερνᾶν τὸ ἐκλεκτὸν ποίμνιον τοῦ κυρίου*“ läßt keinen Zweifel aufkommen, daß ſich Papſt Innocenz I einen Nachfolger geben wollte. Auch das rechtfertigende Räſonnement des Orientalen ſpricht deutlich genug dafür. Damit tritt unſere Frage mit einer anderen in Berührung, die ſeit einer Publikation G. Amellis die Hiſtoriker beſchäftigt. Dieſer veröffentlichte nämlich im Jahre 1883 aus dem Kapitelarchiv von Novara drei noch nicht edierte Dokumente aus dem Pontifikate Felix IV (526) und Bonifaz III [1]). Die Überſchrift des erſten rechtfertigt ſofort die Verbindung mit unſeren Briefen. Sie lautet nämlich: „Praeceptum papae Felicis morientis, per quod sibi Bonifacium archidiaconum suum post se substituere cupiebat.“

Aus dieſem Schreiben, welches Felix an allen Titelkirchen Roms anſchlagen ließ, erfahren wir, daß dieſer Papſt, dem

---

1) Documenti inediti relativi al pontificato di Felice IV (526) e di Bonifacio II (530) estratti da un codice della bibliotheca capitolare di Novara in der Scuola cattolica von Mailand. 11. Jahrgang Bd. XXI. 122. Heft.

Die Aktenſtücke ſind von neuem mit einzelnen Verbeſſerungen abgedruckt von Duchesne, La succession du pape Felix IV (in Mélanges d'archéologie et d'histoire. III° année — 1883 Paris-Rome. p. 239—266) p. 245—247, ferner Ewald, Akten zum Schisma des Jahres 530 (im Neuen Archiv der Geſellſch. f. ältere deutſche Geſchichtskunde. X. Bd. Hannover 1885. S. 412—423) S. 413—415, endlich Mommſen, Aktenſtücke zur Kirchengeſch. aus dem Cod. Cap. Novar. 30 (Neues Archiv d. G. f. ältere deutſche Geſchichtskunde. XI. Bd. Hannover 1886. S. 361—368). S. 367 f.

Tode nahe, seinen Archidiakon Bonifacius zum Nachfolger ernannt hat: De quiete vestra et pace cogitantes Ecclesiae, quae plurimis debitis tenetur obnoxia, quia omnes clericis et pauperibus solemnes erogationes implevi et octavae praeteritae indictionis vel paene nudas pro tempore qualitate pensiones accepi; ideoque ista considerans, Deum quibus possum praecibus exorando, hoc mihi ipso fateor adspirante compertum, ut si me Deus . . . transire praeceperit, ut Bonifacius archidiaconus . . . episcopatus honore suscepto, in qua proceditis Romanam Deo adiuvante gubernet ecclesiam . . . Et quamvis pro Dei timore et christiana devotione credam meum vos sequi et servare posse sine aliqua dubitatione iudicium, tamen ne quis pravis persuasionibus et ambitione hoc agat, ut per vos Ecclesiae matris dissentiones et studia faciendo membra discerpat, noverit, qui ista fecerit vel facienti consenserit, nec ecclesiae se esse filium et a dominici corporis esse communione suspensum" [1]).

Felix IV hatte für sein Vorgehen Gründe, deren Gewicht niemand verkennen wird. Die verarmte Kirche von Rom hatte den Beutel des reichen Gothen Bonifacius sehr von Nöten. Auch die Gefahr von Spaltungen scheint nahe gewesen zu sein. Überdies war die Erinnerung an das letzte Schisma noch lebendig genug, um die Leiter der Kirche vorsichtig zu machen. Wie dem auch sein mag, so geht doch aus dem Wortlaut der Verordnung hervor, daß Felix IV die Ernennung seines Nachfolgers für erlaubt und notwendig hielt. Noch mehr, auch der römische Klerus versicherte zunächst durch schweigende Zustimmung, nach Jahresfrist aber notariell und eidlich, daß er ein solches Vorgehen für berechtigt erachte. Denn nach dem Tode des Gegenpapstes Dioskur erklärten

1) Duchesne, Mélanges III. p. 245.

sechzig Priester ihren Ungehorsam gegen Bonifacius für eine Sünde, verurteilten das Unterfangen Dioskurs und versprachen, nie ein Gleiches zu thun: „Quod si aliquando similia temptavero, tunc ecclesiasticae subiaceam ultioni".

Bonifaz II war durchdrungen von der Überzeugung, daß in den damaligen Zeitumständen das neue Successionssystem die einzige Rettung für die Kirche sei. Er wollte die Ausnahme zur Regel machen und designierte kurz nach jener Erklärung der Presbyter den Diakon Vigilius zu seinem Nachfolger. Allein die passive Zustimmung der Römer schlug bald in so heftigen Widerspruch um, daß Bonifaz sein Dekret öffentlich zurücknehmen mußte. Man fragt sich, ob das Vorgehen der beiden Päpste eine absolute Neuerung war, oder ob sich in der vorausgegangenen Entwicklung der Keim dafür finden läßt. Diese Frage tauchte bald nach der Publikation jener Aktenstücke auf, und Duchesne hat sie bejaht [1]). Für uns ist es von Interesse, an seine Beweisführung anzuknüpfen und dieselbe weiterzuführen:

Felix beruft sich bei der Designation weder auf einen Vorgänger, noch läßt er etwas merken, daß sein Vorgehen mit den Satzungen der Kirche im Widerspruch stehe. Nach ihm ist also die Designation mit dem geltenden Recht vereinbar.

Nun stellt Duchesne die Behauptung auf, daß schon ein römisches Konzil am 1. März 499 dem Papste einen entscheidenden Einfluß auf die Wahl seines Nachfolgers eingeräumt

1) Nach ihm K. Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste. Inaugural-Diss. Freiburg (Schweiz) 1892. Lucius Lector, Le conclave, Paris 1895. J. Hollweck, Kann der Papst seinen Nachfolger bestimmen? Im Archiv für kath. Kirchenrecht 1895. Bd. 74. Heft VI. S. 329—424, besonders S. 333 Anm. 1. H. Grauert, Papstwahlstudien I. Im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft XX. Bd. 1899. S. 236—325. § 6. Die Papstwahlgesetzgebung vom 5.—7. Jahrhundert. S. 264—288.

habe[1]). Indes verhält sich das wohl anders. Um den Sachverhalt klar zu stellen, müssen wir uns den Verlauf der Verhandlung vergegenwärtigen:

Das Schisma zwischen Symmachus und Laurentius war bei dem König Theoderich zum Austrag gekommen. Laurentius unterwarf sich, und Symmachus kehrte zu seinem Stuhle nach Rom zurück. Sofort versammelte er zweiundsiebzig Bischöfe Italiens in Rom[2]). Diese Synode hatte die ausgesprochene Tendenz, die Entstehung neuer Wahlstreitigkeiten und Schismen zu verhindern: „Caveamus in posterum, ne subversio disciplinae aut audacia praesumentium gestiat tentare similia, et adunatione tractemus, expressis scilicet sententiis sancientes, quid circa Romani episcopi ordinationem debeat custodiri". Soweit Papst Symmachus. Der päpstliche Notar las darauf ein Statut vor, von dessen drei Verordnungen wir zwei wörtlich mitteilen müssen, und zwar die erste und zweite.

Aemilian begann: „Propter frequentes ambitus quorundam et Ecclesiae nuditatem vel populi collisionem, quae molesta incompetenter episcopatum desiderantium generavit aviditas, ut extinguatur futuris praesumptio tam perniciosa temporibus, constituit sancta synodus: ut si quis presbyter aut diaconus aut clericus papa incolumi et eo inconsulto aut subscriptionem pro Romano pontificatu commodare, aut pittacio promittere aut sacramentum praebere tentaverit aut aliquod certe suffragium polliceri, vel de hac causa privatis conventiculis factis deliberare atque decernere, loci sui dignitate vel communione privetur".

Darauf die Bischöfe: „Exaudi Christe, Symmacho vita!" Nach ähnlichen Zurufen fährt der Notar Aemilian fort: „pari

1) Duchesne, Melanges III. p. 251.

2) Hefele, Conc.Gesch. II² 625 f., Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I. n. 302 f. S. 458 ff.

severitate feriendo eo, quod hoc vivo, sicuti dictum est pontifice quolibet modo fuerit ambisse convictus aut certe tentasse, omnibus pariter huius culpae reis anathematis poena plectendis". Nach dieſen Worten erklärte ſich die ganze Synode mit der erſten Verordnung des Statuts einverſtanden: „Placet, et quod omnibus placet, fiat!"

Aemilian verlas nun eine zweite Verordnung: „Si, quod absit, transitus papae inopinatus evenerit, ut de sui electione successoris, ut supra placuit, non possit ante decernere, siquidem in unum totius inclinaverit ecclesiastici ordinis electio, consecretur electus episcopus. Si autem, ut fieri solet, studia coeperint esse diversa eorum, de quibus certamen emerserit, vincat sententia plurimorum, sic tamen, ut sacerdotio careat, qui captus promissione, non recto iudicio de electione decreverit" [1]).

Auch dazu giebt die Synode ihre Zuſtimmung.

Der letzte Teil des Statuts beſchäftigt ſich mit denen, welche etwaige Übertretungen der erſten beiden Verordnungen zur Anzeige bringen.

Es iſt nun daran zu erinnern, daß das Statut nicht von der Synode entworfen iſt, ſondern vom Papſte Symmachus. Dieſer frägt auch nach der einzelnen Verordnung: „Ergo unversitati placet et ab omnibus recognoscitur vel probatur ista sententia?" Es war alſo leicht möglich, daß der eine oder andere Teil der Geſetzesvorlage den Biſchöfen nicht genehm war, daß alſo das Statut urſprünglich im Entwurf einen größeren Umfang hatte. Selten ſtimmen wohl zweiundſiebzig Köpfe mit dem überein, was ein einzelner erſann. Die betreffende Partie würde dann einfach ausgeſtrichen worden ſein. Dabei konnte es vorkommen, daß einzelne Hinweiſe auf den

1) Thiel, Epistolae Rom. pont. genuinae et quae ad eos scripta sunt a S. Hilaro usque ad Pelag. II. Brunsbergae 1886. I. 646.

weggefallenen Teil in den von der Synode rezipierten Verordnungen stehen blieben. So ist es auch thatsächlich der Fall.

Die zweite Verordnung beginnt mit den Worten „Si, quod absit, transitus papae inopinatus evenerit, ut de sui electione successoris, ut supra placuit, non possit ante decernere". Vor diesen Worten muß also eine Verordnung gestanden haben, welche bestimmte, daß der Papst vor seinem Tode über die Wahl seines Nachfolgers entscheiden [1]) sollte. Das „ut supra placuit" hebt jeden Zweifel an dieser Thatsache. Nun lesen wir aber in dem vorhergehenden Teile des Statuts kein Wort von einem „de sui electione successoris decernere" des Papstes [2]), selbst nicht, wie Duchesne meint, in der Bestimmung „eo (papa) inconsulto". Denn das „de electione decernere" ist ein so entschieden positives Moment, daß es in der negativen Angabe „eo inconsulto" unmöglich enthalten sein kann.

Jene Verordnung, auf welche das „ut supra placuit" hinweist, ist also aus dem Statut gestrichen worden. Sie hat nicht die Sanktion der Synode erhalten. Doch war sie von Papst Symmachus vorgeschlagen. Symmachus hätte also die

1) Wir können uns nicht mit Hefele und Thiel entschließen, das »decernere« mit „wünschen" oder „empfehlen" wiederzugeben. »Decernere bedeutet sicher mehr als Empfehlung und wird überdies in dem Synodaldekret der freien Wahl entgegengesetzt. Das Bestreben, dies letztere mit den sonstigen kirchlichen Vorschriften in Einklang zu bringen, erreicht aber jene Meinung auch nicht". So Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. 1. Bd. Berlin 1869. § 26. S. 227. Anm. 4.

2) Grauert, Hist. Jahrbuch XX. S. 267. Anm. 2. „Wie das ut supra placuit genau zu beziehen ist, läßt sich nicht leicht ausmachen. In den früheren Abschnitten waren nur Besprechungen und Verpflichtungen der Wähler ausgeschlossen, welche bei Lebzeiten des Papstes und hinter dessen Rücken erfolgten. Nur indirekt waren damit Besprechungen des Papstes mit den Wählern über den zukünftigen Papst zugelassen".

synodale Bestätigung gern gesehen. Darum ist es von großem Interesse, ihren Inhalt und ihre eigentliche Tendenz zu kennen. Beides vermögen wir aus der vorangehenden und der nachfolgenden Partie des Statuts mit ziemlicher Sicherheit zu erschließen.

Die Klausel „papa incolumi et eo inconsulto“ giebt uns deutlich genug an die Hand, daß es ursprünglich nicht im Sinne des Statuts lag, Verhandlungen über die Wahl des Nachfolgers „papa incolumi“ zu verbieten, wofern es nur nicht „eo inconsulto“ geschähe. Wie sich der Verfasser des Statuts, also Papst Symmachus, dieses Vorherbestimmen des Nachfolgers dachte, verrät uns die zweite der drei erhaltenen Verordnungen der Synode, wenn wir den eigentümlichen Satzbau zergliedern. Es sind drei hypothetische Sätze, von denen der zweite und dritte einander konträr entgegengesetzte Vordersätze aufweisen, während der erste für sich allein und ohne Nachsatz dasteht. Anstelle dieses Nachsatzes tritt der zweite und dritte hypothetische Satz. Die zweite Verordnung des Statutes bestimmt also folgendes:

I.

Sollte der Tod des Papstes plötzlich und unverhofft eintreten, sodaß der Papst über die Wahl seines Nachfolgers nicht entscheiden könnte, [so wären zwei Fälle denkbar: 1. eine einige Wahl des Klerus und des Volkes, 2. eine uneinige Wahl]:

II.

Wenn eine einstimmige Wahl zustande kommt, dann soll der Erwählte konsekriert werden.

III.

Teilen sich, wie gewöhnlich, die Stimmen, so soll die Majorität entscheiden.

Der Verfasser des Statuts hat demnach drei mögliche Fälle

vorausgesehen: 1. die Entscheidung des Vorgängers, 2. die uneinige, 3. die einige Wahl.

Papst Symmachus hat also der römischen Synode von 499 vorgeschlagen, die bisherige Wahlordnung zu einer außerordentlichen, dagegen die Designation durch den Vorgänger zu einer ordentlichen Institution zu machen. Das muß der Inhalt der nicht sanktionierten Partie des Statuts sein.

Daß diese zwischen der ersten und der zweiten der erhaltenen und sanktionierten Verordnungen stand, läßt sich leicht erweisen. Denn die erste beginnt mit einer Einleitung über die Maßregeln gegen Unzuträglichkeiten bei den Papstwahlen. Die verlorene Partie enthielt aber eine solche Maßnahme. Sie kann also der ersten Verordnung nicht vorausgehen. In der zweiten wird sie aber als obenstehend (supra) bezeichnet. Also stand sie zwischen der ersten und zweiten Verordnung. Hier füllt sie auch eine merkliche Lücke in dem Gedankengang des Ganzen aus: Der erste Kanon sieht den Fall voraus, daß bei Lebzeiten des Papstes und ohne sein Wissen Propaganda für irgend einen Kleriker gemacht wird. Der zweite Kanon springt sofort auf den Fall über, daß die Propaganda erst nach dem Tode beginnt. Unbeantwortet läßt also das Konzil die Frage, ob bei Lebzeiten des Papstes mit seinem Wissen die Wahl des Nachfolgers betrieben werden dürfe. Und gerade diese Frage beantwortet nach dem rekonstruierten Inhalt die ausgefallene Partie des Statuts.

Demnach ist es sicher, daß in dem Statut, welches Papst Symmachus am 1. März 499 einer römischen Synode vorlegte, eine Bestimmung über die Designation des Nachfolgers auf dem päpstlichen Stuhl aufgenommen war, daß aber diese Bestimmung abgelehnt und gestrichen wurde, während der übrige Teil des Statuts unverändert sanktioniert wurde[1]).

1) Im übrigen vgl. über die Verordnungen des röm. Konzils K. Holder, Die Designation. S. 22—28.

Felix IV. war also nicht der Schöpfer des Gedankens, durch eine wesentliche Änderung der päpstlichen Successionsordnung die Not der Kirche zu beheben. Ein Menschenalter zuvor hatte ihn Papst Symmachus schon ernstlich gedacht.

Nun aber wird in der Regel ein Gedanke oft gedacht, ehe er versucht wird, und oft versucht, ehe er verwirklicht wird. Darum müssen wir über Symmachus hinausgehen und das Verhalten seiner Vorgänger untersuchen.

Mit derselben Frage hat sich auch eine Synodalverordnung des Papstes Hilarus an Ascanius, den Metropoliten der Provinz Tarragona, und seine Bischöfe aus dem Jahre 465 beschäftigt [1]) — also wieder ein Menschenalter früher. Damals kam allerdings nicht die Successionsordnung des römischen Stuhles in Betracht, wenigstens nicht allein. Auch das Vorgehen des Papstes Hilarus ist vielleicht nicht recht verstanden worden. Papst Hilarus hat sich wohl nicht prinzipiell gegen die Designation des Nachfolgers ausgesprochen, wie man bisher gemeint hat [2]), sondern er verbot wahrscheinlich nur, die Bischofsstühle wie ein Erbgut zu betrachten und *über die Köpfe des Klerus und Volkes hinweg* einem Nachfolger zu übergeben. Daß er die Designation mit Zustimmung von Klerus und Volk untersagt habe, darf man aus seinem Vorgehen nicht schließen. Zum Beweise dient uns seine Stellungnahme zu einer spanischen Successionsfrage.

Rundinus, der Bischof von Barcelona, hatte den Bischof Irenaeus zu seinem Nachfolger bestimmt. Es lag mehr als ein bloßer Wunsch vor. Der Metropolit Ascanius und seine Provinzialsynode erkannte auf Wunsch des Klerus und Volkes die Designation an, suchte aber auch in Rom um Bestätigung nach. Kurz vorher aber war von denselben Bischöfen eine

1) Hefele II. 592 f. Thiel I. 157 ff.

2) Vgl. Hollweck, Archiv f. kath. Kirchenrecht 1895. S. 333. Anm. 1.

Beschwerde über vielerlei Übergriffe und Anmaßungen des Bischofs Silvanus von Calagura eingelaufen. Beide Angelegenheiten kamen auf einer römischen Synode vom Jahre 465 zur Verhandlung. Man muß sich davor hüten, die Entscheidungen und Verhandlungen zu konfundieren.

Papst Hilarus forderte in seiner Anrede die Versammlung auf, die Vorschriften über die hl. Weihen nach den Anordnungen des göttlichen Gesetzes und der nicänischen Kanones für alle Zeiten als rechtsgiltig zu bekräftigen.

Im zweiten Teil seiner Anrede heißt es: „Praeterea fratres nova et inaudita, sicut ad nos missis de Hispaniis epistolis sub certa relatione pervenit, in quibusdam locis perversitatum semina subinde nascuntur". Damit kann nur die Anklage gegen Silvanus von Calagura gemeint sein. Denn die Angelegenheit des Irenaeus findet später ihre Berücksichtigung. Die Übergriffe des Silvanus, nicht die Designation des Irenäus durch Nundinus sind jene nova et inaudita semina.

Erst im letzten Teil seiner Anrede nimmt Hilarus Stellung zu der Successionsfrage der Bischöfe. Daß er damit zu etwas anderem übergeht und nicht etwa nur ausführt, was er schon in den oben citierten Worten sagt, beweist das erste Wort: „D e n i q u e nonnulli episcopatum, qui nonnisi meritis praecedentibus datur, non divinum munus sed haereditarium putant esse compendium, et credunt, sicut res caducas ita sacerdotium velut legati aut testamenti iure posse dimitti. Nam plerique sacerdotes in mortis confinio constituti in locum suum feruntur alios designatis nominibus subrogare: ut scilicet non legitima exspectetur electio, sed defuncti gratificatio pro populi habeatur assensu. Quod quam grave sit aestimate; atque ideo, si placet, etiam hanc licentiam generaliter de ecclesiis auferamus".

Es handelt sich hier nicht um spanische Verhältnisse allein.

Denn die Spanier hatten nur von einem einzigen Falle berichtet, in welchem ein Bischof zugleich mit seiner Habe auch über seinen Bischofsstuhl letztwillig verfügte. Der Papst aber redet von „plerique". Eben das ist für uns interessant, daß es schon unter Hilarus eine weit verbreitete Sitte war, über den Nachfolger Bestimmungen zu hinterlassen. In der Beurteilung dieses Vorgehens vertreten, wie unter Papst Bonifacius II, Felix IV und Symmachus, auch in der römischen Synode von 465 Papst und Bischöfe einen verschiedenen Standpunkt. Die Bischöfe erklären den letzten Wunsch des Nundinus schlechthin für unerlaubt: „Haec praesumptio nunquam fiat!" Der Papst aber hält nur das für ein schweres, verwerfliches Vergehen, daß „defuncti gratificatio pro populi habeatur assensu". Allein nicht bloß aus der citierten Anrede des Papstes läßt sich auf diese seine Stellungnahme schließen, sondern auch aus den beiden Schreiben an Ascanius und seine Bischöfe:

Da Ascanius dem Papste Hilarus geschrieben hatte, daß der ganze Klerus und die Gemeinde von Barcelona sowie die besten und meisten Provinzialbischöfe den Irenaeus als Bischof von Barcelona wünschten, so traf es hier ja nicht zu, daß „defuncti gratificatio pro populi habeatur assensu". Und folgerichtig verlangt Hilarus daher die Entfernung des Irenaeus aus Barcelona nicht deshalb, weil er von seinem Vorgänger designiert worden war. Vielmehr motiviert er sein Urteil allein damit, daß Irenaeus, der schon Bischof einer anderen Stadt war, seine Kirche verlassen habe und gegen canon 15. des Nicaenum zu einer anderen übergegangen sei:

„In [trecentorum decem et octo sanctorum patrum] contumeliam superbo spiritu etiam pars illa contemnitur, qua vetatur, ne quis relicta ecclesia sua ad alteram ire praesumat . . . Unde remoto ab ecclesia Barcinonensi atque ad

sua remisso Irenaeo episcopo“ . . . Nur hinterher, nicht mehr zur Begründung seines Urteils, fügt er hinzu: „nec episcopalis honor haereditarium ius putetur, quod nobis sola Dei nostri benignitate Christi confertur“.

Hilarus selbst hat also nicht, wie die Bischöfe der Synode von 465 den letzten Willen des Nundinus getadelt. Er würde es gethan haben, wenn Nundinus nicht im Einverständnis mit Klerus und Volk gehandelt hätte. Aus dem allen geht hervor, erstens daß es für Papst Hilarus kein novum et inauditum war, wenn ein Bischof seinen Nachfolger designierte, zweitens daß dieser Sitte vielmehr „nonnulli“ und „plerique“ huldigten, daß endlich drittens Papst Hilarus nicht wie die in Rom versammelten Bischöfe grundsätzlich jene Sitte verurteilte, sondern die Designation nur dann tadelte, wenn sie ohne Zustimmung der vox Dei, des Volkes vor sich geht, und wenn auf diese Weise über die Bischofswürde wie über persönlichen Besitz testamentarisch verfügt wird.

Wenn schon um die Mitte des fünften Jahrhunderts diese Gewohnheit weit verbreitet war, so dürfen wir wenigstens in den ersten Dezennien dieses Jahrhunderts ihren Anfang suchen. Aber noch früher treffen wir mehrere Bischöfe von nicht geringem Namen, die sich einen Nachfolger erwählten, oft sogar ohne Wissen des Volkes. Den ersten sicheren Fall sieht man wohl in der Designation des Kappadoziers Alexander durch Narciß von Jerusalem am Anfange des dritten Jahrhunderts[1]). Dieses Beispiel hatte so gewirkt, daß das Konzil von Antiochien (341) dagegen vorgehen mußte. Da man im Orient die canones von Antiochia beobachtete, so läßt sich annehmen, daß dort die Designationen nach 341 selten wurden. Anders im Abendlande.

Hier übten viele Bischöfe am Ende des vierten und zu

1) Vgl. indes Holder, Die Designation. S. 13 ff.

Beginn des fünften Jahrhunderts einen entſcheidenden Einfluß auf die Wahl des Nachfolgers aus, z. B. Martin von Tours, Valerius von Hippo, Ambroſius von Mailand, Severus von Mileve und Auguſtinus. In dem erſten und dritten Falle lag allerdings nur eine Empfehlung vor. Als Auguſtinus gegen die kirchliche Praxis zu handeln glaubte, wenn er ſich bei Lebzeiten des Valerius zum Biſchof weihen ließe, erinnerte man ihn an viele Beiſpiele aus Afrika und den überſeeiſchen Ländern, ein Beweis, wie weit ausgebreitet die Sitte war, ſich coadiutores cum iure succedendi zu beſtellen.

Von dieſer Seite erſteht unſeren Ergebniſſen alſo nicht die geringſte Schwierigkeit. Wie die oben genannten Biſchöfe, ſo konnte auch Papſt Innocenz die Deſignation oder wenigſtens die Empfehlung eines Nachfolgers im Intereſſe der Kirche für gut befinden. Daß er ſie beabſichtigt hat, beweiſen unſere Briefe; daß er ſie ausgeführt hat, dafür ſpricht die geſchichtliche Thatſache, daß der Nachfolger des Papſtes Innocentius ein Grieche war. Wie es ſcheint, hatte auch dieſer Nachfolger des Papſtes Innocenz I, Zoſimus, gute Luſt, ein Gleiches zu thun. Denn Eulalius war, ſo meint Duchesne, ein Grieche, wie Zoſimus ſelbſt. Und gerade Eulalius wurde Archidiakon, kam alſo nach der damaligen Sitte bei der nächſten Papſtwahl als erſter inbetracht. Schon bei Lebzeiten des Zoſimus wurde, wie es ſcheint, eifrig Propaganda für ihn gemacht. Es iſt ja ſicher bezeugt, daß der höhere Klerus für ſeine Rechte fürchtete und noch vor dem Tode des Zoſimus drei Deputierte an Eulalius abſandte, er möchte doch ohne Mitwiſſen des höheren Klerus ſich nichts anmaßen[1]).

Die Verſuche, das alte Wahlſyſtem durch das Deſignationsſyſtem zu erſetzen, ſind ein Charakteriſtikum des vierten, fünften

1) Vgl. das Schreiben des röm. Klerus an K. Honorius, Couſtant p. 1007. Manſi IV. p. 390.

und sechsten Jahrhunderts. Sie nehmen ein plötzliches Ende. Bonifaz II tritt noch lebhaft für die Idee seines Vorgängers ein: Er wählte den Vigilius. Allein auch ihm zeigte die vollbrachte That ein anderes Antlitz, als ehe sie geschehen. Er widerrief sie und bekannte sich als „reus maiestatis". Duchesne[1]) führt diesen Umschlag auf das Bekanntwerden des 23. antiochenischen Kanons im Abendlande zurück. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts beschäftigte sich der römische Klerus mit dem kanonischen Recht. Die Sammlungen des Dionysius Exiguus hatten die Aufmerksamkeit auf die Konzilsreglements des Orients und Afrikas gelenkt. „Les canons étaient à la mode, le zèle pour les canons devenait une vertue." Einem Konzilskanon mußte sich nach damaliger Auffassung auch der Bischof von Rom unterwerfen.

Unter den späteren Päpsten tritt nur vereinzelt die Neigung hervor, den zu sehen, der nach ihnen die Herde leiten wird. Coelestin III (1191—1198) drang in die Kardinäle, daß sie doch den Kardinalpresbyter vom Titel der hl. Prisca, Johannes a S. Paulo, wählen möchten, doch vergeblich[2]). Den Papst Pius IV beseelte derselbe Wunsch. Allein er war gleichzeitig überzeugt, daß er Unrecht thun würde, wenn er die Wahl seines Nachfolgers beeinflußte.

Die Literatur über die angeregte Frage ist sehr gering. Für uns kam Duchesne, der indes nur das Verhalten der Päpste Felix IV und Bonifacius II eingehender erörtert, fast allein inbetracht. Da aber unser zweiter Brief schon für den Anfang des fünften Jahrhunderts bezeugt, was Amelli für das vierte Jahrzehnt des sechsten Jahrhunderts entdeckt hat, so mußten wir die ganze Entwicklung ins Auge fassen, teils um von unserem Resultate den Vorwurf des Anachronismus fern

1) Mélanges III. p. 253.
2) Hollweck, Archiv f. k. K.-R. 1895. S. 423.

zu halten, teils um die Stellung unseres zweiten Briefes in der Geschichte des Papsttums zu erkennen und zu würdigen. Das Endergebnis dieser Untersuchung ist, daß das, was nach Amellis Entdeckung Felix IV und Bonifaz II gethan haben, schon von Papst Symmachus gewünscht, von Hilarus nicht grundsätzlich verfehmt und von Innocenz I, wenn nicht auch von Zosimus, beabsichtigt und vielleicht auch ausgeführt worden ist.

Wie kam Papst Innocenz I auf den Gedanken, einen orientalischen Bischof zu bitten, daß er ihm einen für die Nachfolge auf dem päpstlichen Stuhle geeigneten Mann sende? Wer ist dieser Orientale? Bieten die beiden Briefe nicht auch ein heuristisches Interesse?

Beantworten wir zunächst die Frage nach dem Absender:

Der erste Brief ist offenbar ein *σύγγραμμα κοινωνικόν*, die Antwort auf die Litterae enthronisticae des Papstes Innocenz I. Das geht mit Gewißheit aus dem Wortlaut desselben hervor, der eine vorausgehende Correspondenz ausschließt und das Schreiben deutlich als ein *σύγγραμμα κοινωνικόν* charakterisiert. Bald am Anfang heißt es: „*τὴν ἐν πᾶσι σεαυτοῦ τελειότητα καὶ ἐν τούτῳ ἐγνώρισας τῷ καταδέξασθαι καὶ ἡμῖν τοῖς ταπεινοῖς συγκαταβῆναι*“ und weiter: „*καταξίωσας γὰρ καὶ αὐτὸς διακονῆσαι ἡμῖν τὴν σὴν πνευματικὴν εὐφροσύνην καὶ τοῖς τιμίοις ἑαυτοῦ γράμμασιν ἀναλαβεῖν ἡμῶν τὰς ψυχάς*“. Solche Redensarten gebraucht man nur beim ersten Briefwechsel. Besonders deutet der Schluß darauf hin, daß wir es mit der Antwort auf ein Inthronisationsschreiben zu thun haben: „Daß Du unter der Zahl der wahren Anbeter Gottes befunden werdest, ist unsere feste Ueberzeugung, und wir flehen darum zu jenem großen und wahren Bischof, welcher den ganzen Erdkreis mit seinen Wundern erfüllt hat, zu unserem Herrn.“ Da Innocenz I Ende 401 den Stuhl Petri bestieg, werden

wir nicht fehl gehen, wenn wir unseren ersten Brief in den Anfang des Jahres 402 verlegen. Den Absender müssen wir darum unter jenen Bischöfen suchen, welche im Jahre 402 noch ihren Kirchen vorstanden. Er kann kein unbedeutender Bischof sein, denn der römische Bischof vertraut ihm die Wahl des Nachfolgers an. Ein großer Kreis von Presbytern umgiebt ihn. Sein Bischofsitz darf also unter den größeren gesucht werden. Daß er in Asien liegt oder in seiner nächsten Nachbarschaft, nicht allzuweit von dem Sitze des alten Hermogenes, also von Caesarea entfernt, haben wir schon oben als das Wahrscheinlichere nachgewiesen. Der Absender der Briefe, dem Innocenz soviel Vertrauen schenkt, wird auch sonst in der Geschichte des Innocenz eine Rolle gespielt haben. Das Gegenteil wäre wenigstens seltsam. Alle diese Umstände weisen uns nur auf einen Bischof hin, auf den Patriarchen von Constantinopel, Johannes Chrysostomus.

Wir hätten auch nur die Wahl zwischen den Bischöfen von Alexandrien, Antiochien und Constantinopel. Der auf Bitten des Papstes gesandte Presbyter wird aber vom Papstbuch weder als Ägypter noch als Syrer, sondern als Grieche bezeichnet. Das bestätigt unseren Schluß, daß der Absender der beiden Briefe kein anderer war, als der Patriarch von Constantinopel.

Leider gestatten uns die Briefe des Chrysostomus keinen rechten Einblick in seinen Briefstil, so zahlreich sie sind. Die meisten sind über einen Leisten geschlagen. Waren ja Veranlassung, Zweck, Aufenthaltsort, Gruß, Bitte um Gebet, Dank für die Bemühungen immer dieselben. Wir besitzen von Chrysostomus mit einer Ausnahme nur Briefe aus seiner Verbannung. Mit den meisten lassen sich die unseren freilich nicht vergleichen. Aber Chrysostomus vermochte auch andere Briefe zu schreiben, die an Reichtum und Abwechselung der Form und des Inhalts

denen des hl. Basilius nicht nachstehen. Das zeigen die beiden seither bekannten Briefe an Innocenz und die sechzehn an Olympias. Mit diesen lassen sich unsere beiden Briefe sehr wohl vergleichen. Sie müssen zwar nicht, aber sie können von einer Hand geschrieben sein.

Und in der That haben wir sichere Kunde von einer Correspondenz zwischen Papst Innocenz I und Johannes Chrysostomus vor dem Charfreitag des Jahres 404. Denn kurz nach diesem Tage schrieb Chrysostomus nach Rom, Innocenz solle ihn trotz der Streitigkeiten mit Theophilus auch in Zukunft mit Briefen, mit Liebeserweisen und allem anderen ebenso erfreuen, wie früher: „*ἡμᾶς δὲ τοὺς οὐχ ἁλόντας, οὐκ ἐλεγχομένους, οὐκ ἀποδειχθέντας ὑπευθύνους, τῶν γραμμάτων τῶν ὑμετέρων δότε ἀπολαύειν συνεχῶς καὶ τῆς ἀγάπης, καὶ πάντων τῶν ἄλλων, ὥνπερ καὶ ἔμπροσθεν*“ [1]).

Merkwürdigerweise sind alle Briefe, welche Chrysostomus vor 405, also vor seiner Verbannung nach Cucusus, geschrieben hat, der Nachwelt verloren gegangen. Die Annahme liegt nahe, daß der siegreiche Gegner des Heiligen die gesamte Correspondenz desselben konfiscieren und vernichten ließ. Nur jener Brief blieb erhalten, in welchem der Patriarch von Constantinopel beim Papste Beschwerde führt über das Vorgehen des Theophilus von Alexandrien. Wir haben an unseren Briefen also ein doppeltes Interesse. Denn sie stellen nicht nur die von der citierten Briefstelle angedeutete Correspondenz des Heiligen mit Rom dar, sondern sind mit Ausnahme des Briefes aus dem Frühjahr 404 die einzigen erhaltenen brieflichen Dokumente aus den ersten sieben Episkopatsjahren eines der berühmtesten orientalischen Kirchenfürsten.

Wenn Chrysostomus der Absender der beiden Briefe ist,

1) Schreiben des Chrysost. an Papst Innocenz I. (Constant 771. Mansi III. 1090) n. 7.

dann kann es nicht schwer sein, die Abfassungszeit des zweiten festzustellen. Chrysostomus muß, als er ihn schrieb, seine Kirche noch in Frieden regiert haben. Denn wir finden in seinem Wortlaut keine Spur von der „Eichensynode" und ihren Folgen. Da nun der Brief, wie aus dem letzten Satze hervorgeht, vor der Fastenzeit abgesandt worden ist, so sehen wir mit Recht in der Fastenzeit des Jahres 403 den terminus ad quem für unseren zweiten Brief. Terminus a quo ist die Abfassungszeit des ersten Briefes, also Frühjahr 402. Daraus folgt, daß der zweite Brief Anfang 403 geschrieben ist. Dann verstehen wir auch, wie Papst Innocenz I von schweren Zeiten reden konnte, von Stürmen, die der Kirche drohen. Ließ sich doch vom Norden deutlich genug der Donner des hereinbrechenden Gewitters hören.

Unsere letzte Frage soll auch den letzten Rest innerer Unwahrscheinlichkeit von unseren Ergebnissen entfernen: Wie kam Innocenz I auf den Gedanken, den hl. Chrysostomus um einen für die Nachfolge geeigneten Mann zu bitten? Könnten wir diese Frage nicht hinreichend beantworten, dann blieben Zweifel an der Richtigkeit der Beweisführung immer noch berechtigt.

Innocenz I hat in seinem Schreiben an Chrysostomus den Auserlesenen mit Namen bezeichnet („*αὐτὸς προλαβὼν ἐπεζήτησας ἄνθρωπον*"). Er kannte ihn also offenbar persönlich. Wie hätte er einem fremden Kleriker von Constantinopel seine Nachfolge in so schweren Zeiten zudenken können! Ein solches Vertrauen kann auch nicht über Tag und Nacht entstehen, sondern muß auf einer langen, intimen Bekanntschaft fußen. Es ist nun entweder denkbar, daß der Orientale sich längere Zeit in Italien aufgehalten hat, oder daß Innocenz I vor seiner Stuhlbesteigung im Orient war. Die jungen Leute des Abendlandes zog es gerade in jener Zeit mächtig nach der aufgehenden Sonne hin. Da die Occidentalen lieber in den

Orient, als die Orientalen in den Occident gingen, und da wir in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts in Rom keinen Innocenz finden, der irgend welche Aussicht auf die päpstliche Würde gehabt hätte, so möchten wir uns lieber dafür entscheiden, daß Innocenz im Morgenlande war, und nicht jener Morgenländer im Abendlande. Zu dieser Entscheidung drängt uns auch der Umstand, daß im Jahre 405 soviele Orientalen ihre Zuflucht zu Innocenz I nahmen, obwohl dieser mit ihrem Todfeinde nicht völlig gebrochen hatte. Aus einem langjährigen Verkehr des Innocenz mit dem unbekannten Orientalen, aus einer engen Freundschaft und aus verdienter Hochachtung erklärt sich der Wunsch des Innocenz auf die natürlichste Weise. Diese Erklärung würde uns noch annehmbarer, wenn wir thatsächlich im Orient einen Mann des Namens Innocentius fänden, der sich mit Innocenz I identificieren ließe.

Es sei gestattet, uns durch die Beantwortung einer Nebenfrage den Weg zu einem Innocenz zu bahnen, welcher Abendländer ist wie Innocenz I und sich im Orient aufhält: Wie konnten die beiden Briefe an Papst Innocenz I unter die Briefe des hl. Basilius d. Gr. geraten? Offenbar ebenso leicht, wie ein Brief Gregors des Aelteren unter die Werke des hl. Basilius, ein Brief des hl. Basilius unter die Correspondenz des Gregor von Nyssa, die Briefe des Presbyters Constantius an seine Mutter, Schwester und andere in die Briefsammlung des hl. Chrysostomus. Und doch scheint nur selten reiner Zufall obzuwalten. In der Regel stehen die Urheber der eingedrungenen Stücke in Correspondenz mit jenen, in deren Briefsammlungen die von ihnen geschriebenen oder die an sie gerichteten Briefe hineingeraten sind. Übertragen wir diesen leicht erklärlichen Umstand auf unseren Fall, so müssen wir uns fragen, ob nicht Innocenz I vor seiner Stuhlbesteigung Correspondent des hl. Basilius war. Und in der That finden

wir unter den Correspondenten des hl. Basilius einen Innocentius. Untersuchen wir, ob sich charakteristische Merkmale finden, welche beiden Männern gemeinsam sind und auf diese Weise die Identität derselben wahrscheinlich machen, wenn auch nicht bis zur Evidenz beweisen. Hier fühlen wir den Mangel jeder Kenntnis aus dem Vorleben des Papstes Innocenz I recht empfindsam. Lateiner war er, das geht aus einer Angabe des in diesem Punkte glaubwürdigen liber pontificalis hervor. Im übrigen sind wir auf Combinationen angewiesen:

Chrysostomus empfiehlt in seinem zweiten Briefe an Innocenz I einen bejahrten Presbyter als Nachfolger auf dem päpstlichen Throne. Bei solchen Empfehlungen hebt man gewöhnlich jene Eigenschaften des zu Empfehlenden besonders hervor, an denen dem Dritten mehr als an anderen liegt. Chrysostomus preist aber mit hohen Tönen die Mönchstugenden des Kandidaten. Das muß deshalb auffallen, weil gerade diese Tugenden dem Nachfolger des Papstes Innocenz I wie überhaupt jedem Bischof weniger notwendig sind. Da nun Chrysostomus seinen Kandidaten am besten durch den Hinweis auf die ascetischen Tugenden desselben zu empfehlen vermeint, so schließen wir wohl mit Recht, daß dem Papste Innocenz I selbst mönchische Ideale nicht fern standen. Seine Vorliebe für das Mönchstum muß so groß gewesen sein, daß man davon sogar im Orient, in Constantinopel, wußte. Halten wir dies mit der wahrscheinlichen Thatsache zusammen, daß Innocenz längere Zeit im Orient war, und erinnern wir uns daran, wie die jungen Abendländer von dem Einsiedlerleben im Morgenlande träumten und sich von ihrer Sehnsucht zahlreich dahinziehen ließen, so wird es uns wahrscheinlich, daß auch Innocenz I vor seiner Bischofsweihe im Orient die Schule der Asceſe besucht hat. Gerade die berühmtesten Bischöfe des vierten Jahrhunderts haben das gethan, der hl. Basilius, Gregor v. Na-

zianz, Chrysostomus und andere. Ja wir können sogar vermuten, wo im weiten Orient Innocenz seine Zelle gebaut hat. Auf dem Ölberge bestand nämlich eine abendländische Mönchskolonie. Es ist aber klar, daß der Pilger aus dem Abendlande diese Stätte aufsuchte und dort sich niederließ, wenn ihn nicht besonderer Eifer in die Wüste trieb. Vielleicht hat Innocenz auch mit jenem Orientalen, den er sich zum Nachfolger ausersehen hatte, auf dem Ölberge zusammengelebt. In welche Zeit wir dieses Zusammenleben verlegen sollen, hängt davon ab, wie alt Innocenz bei seiner Stuhlbesteigung im Jahre 401 war. Im Jahre 402 dachte Innocenz schon an das Sterben und an den Nachfolger. Ans Sterben denkt aber der Mensch etwa mit siebzig Jahren. Innocenz mag also 330 geboren sein, und sein Aufenthalt auf dem Ölberge kann etwa in die Zeit von 360 bis 390 fallen.

Ein Mann, welcher Anspruch erhebt, mit Papst Innocenz I identisch zu sein, müßte, wenn die obigen Vermutungen zuträfen, folgende charakteristische Merkmale aufweisen: Er müßte 1. selbst Träger des Namens Innocenz und 2. von Geburt ein Italiener sein. Er müßte 3. dem ascetischen Leben obgelegen haben und zwar 4. in der Zeit von 360—390. Er müßte 5. auf dem Ölberge gewohnt haben und zwar 6. mit einem jungen Orientalen. Und einen solchen Mann treffen wir unter den Correspondenten des hl. Basilius. Er heißt Innocentius, ist von Geburt ein Italiener und lebt als ein berühmter Mönch im vierten Jahrhundert, u. zw. zu Beginn des achten Jahrzehnts auf dem Ölberge zusammen mit einem Neuling in der Ascese, mit Palladius von Suedra, also einem Orientalen.

Wären die beiden Innocenz identisch, so würde sich eine willkommene Aussicht auf das Vorleben des Papstes Innocenz I eröffnen. Athanasius, Basilius d. Gr. und Epiphanius erwähnen den Mönch auf dem Ölberge in ihren Briefen, Palla-

dius in seiner historia Lausiaca:

In einem Briefe an Epiphanius schreibt der Metropolit von Caesarea:

„Ich spreche dir meine Bewunderung aus, daß du über die Zwietracht der Brüder bekümmert bist und irgendwie die Versöhnung herbeizuführen trachtest. Daß dir nicht verborgen blieb, wie die Hirngespinste gewisser Leute die Brüder beunruhigt haben, und daß du auch deshalb Sorge trägst, ist mir ebenso recht. Aber das ist deiner Einsicht nicht angemessen, daß du die Besserung jener Zustände uns anvertraust, die wir infolge unseres Sündenlebens weder von der Gnade Gottes geleitet sind, noch auch die (dogmatischen) Termini in der Gewalt haben. Sind wir doch, obwohl wir mit Freuden dem heidnischen Irrtume entsagten, noch zu keiner hinreichenden Gewandtheit in dogmatischen Fragen gelangt. Darum haben wir schon den lieben Brüdern auf dem Ölberge, unserem Palladius und dem Italiener Innocentius, auf ihr Schreiben geantwortet, wir könnten dem Glaubensbekenntnis von Nicaea nichts hinzufügen, auch nicht den kürzesten Satz, ausgenommen die Doxologie auf den hl. Geist. Denn dieses Gebiet haben unsere Väter nur flüchtig gestreift, da zu jener Zeit die Streitfrage über den hl. Geist noch nicht angeregt war. Die Glaubenssätze über die Menschwerdung des Herrn aber, welche jene dem Nicaenum angehängt, übersteigen unsere Einsicht, und wir haben sie deshalb weder geprüft noch angenommen. Denn das wissen wir, wenn wir einmal die Einfachheit unseres Glaubens aufgeben, wird der Formeln kein Ende sein, da uns der Widerspruch immer weiter treibt, und wenn wir fremde Sätze einführen, werden wir die Seelen der schlichteren Gläubigen verwirren“[1]).

Unter den Mönchen des Ölbergs waren also Zwistigkeiten

1) Bas. ep. 258 n. 2. ed. Garnier et Maranus p. 393.

über die Lehre von der Inkarnation des Herrn entſtanden. Es war um jene Zeit, als der Apollinarismus ſeinen Namen erhielt. Zwei Parteien ſcheinen ſich gebildet zu haben, und auf der einen Seite ſtanden zuſammen der Italiener Innocentius und der Orientale Palladius. Dieſe beiden wandten ſich an den Biſchof von Caeſarea, er möchte den Streit ſchlichten. Allein Baſilius d. Gr. hielt mit ſeinem Urteil zurück. Wie ſeiner Zeit in den pneumatomachiſchen Fragen erſchien ihm auch jetzt weiſe „Ökonomie“ als das Beſte.

Es war kein weltfernes Leben unter den Mönchen des Ölbergs. Der Zeitgeiſt kehrte ebenſo gern in die ſtillen Zellen ein, wie er ſich an den Stufen der biſchöflichen Sitze niederließ. Und gerade der Ölberg muß ein intereſſanter Punkt in der Flut der dogmatiſchen Streitigkeiten geweſen ſein. Denn dort ſtieß abendländiſche und morgenländiſche Theologie zuſammen. Mochten auch nur formelle Differenzen obwalten, ſo war es doch unendlich ſchwer, die erregten Gemüter zu einen. Das Abendland hatte kein volles Verſtändnis für die Spekulation des Morgenlandes, und die Morgenländer wußten das ſichere, auf Schrift und Tradition beruhende Judicium der Abendländer nicht zu ſchätzen.

Auch in den Streitigkeiten über die Gottheit des hl. Geiſtes haben es die Mönche auf dem Ölberg verſucht, ſich in einer richtigen Poſition zu halten. Die „Ökonomie“ des hl. Baſilius ſcheint ihnen wenig gefallen zu haben. Sie wandten ſich an den Patriarchen von Alexandrien und baten um eine Direktive für ihr Verhalten. Athanaſius gab die bekannte, für Baſilius ſo ehrenvolle Antwort. Baſilius ſelbſt ſpielt in ſeinem Briefe an die Mönche Palladius und Innocentius darauf an, daß er ſchon einmal der Urheber von Uneinigkeit unter ihnen war. *„Καὶ εἰρήνης μὲν ἐπεθύμησα ἀεὶ γενέσθαι βραβευτής, ἀποτυγχάνων δὲ λυποῦμαι μέν. Πῶς γὰρ οὔ; Οὐ μὴν ἐχθραί-*

νειν δύναμαί τισι τούτου γε ἕνεκεν, εἰδὼς, ὅτι πάλαι ἀφ' ἡμῶν ἤρθη τὸ τῆς εἰρήνης καλόν“ [1]). Innocentius und Palladius waren also für die Gottheit des heiligen Geistes eingetreten, und ihr Eifer trieb sie soweit, daß sie sogar gegen die vorsichtige Zurückhaltung des großen Basilius polemisierten. Mit Recht konnte daher Chrysostomus an Innocentius, nachdem dieser Papst geworden, die Worte richten: „(*Τοῦ ἁγίου Πνεύματος ...*) *φίλον σε εἶναι καὶ δοξαστῆρα ἀληθινὸν ἀκούοντες, μεγάλην ἐπὶ τῇ στερρᾷ σοῦ καὶ ἀκλινεῖ περὶ τὸν Θεὸν ἀγάπῃ τὴν χάριν ὁμολογοῦμεν*“. Dieser Satz steht also, selbst wenn wir ihn nicht als bloße Höflichkeitsformel auffassen, keineswegs im Widerspruch mit unserer Annahme, daß der erste der beiden Briefe an den Papst Innocenz I gerichtet ist. Für unsere fernere Annahme, daß der Mönch Innocentius identisch ist mit dem Adressaten des ersten Briefes, dem Bischof Innocenz, bedeuten sie sogar eine gewisse Bestätigung.

Der Gefährte des Mönches Innocentius scheint jener Palladius aus Suedra gewesen zu sein, auf dessen Wunsch der hl. Epiphanius seinen *Ἀγκυρωτός* schrieb. Denn dieser wie jener Palladius steht in naher Beziehung zum hl. Epiphanius. Und von beiden läßt es sich nachweisen, daß sie kurz vor 374 Mönche geworden sind: Athanasius schreibt nämlich an den Gefährten des Innocentius: „*Καὶ τὴν αἰτίαν δι' ἣν μετὰ τοῦ ἀγαπητοῦ ἡμῶν Ἰννοκεντίου διάγεις οὐ πρῶτον νῦν, ἀλλ' ἐκπαλαι μαθών, ἀπεδεξάμην σου τὴν εὐλάβειαν*“ [2]). Palladius hatte also gemeint, er sei der erste, der den hl. Athanasius von seinem Zusammenleben mit Innocentius benachrichtigt habe. Dagegen schreibt Athanasius, er habe es schon vorher gewußt. Der Entschluß des Palladius, Mönch zu werden, wird also wie eine dem hl. Athanasius schon be-

1) Bas. ep. 259. p. 395.

2) Athan. opp. pars I. ed. Montfaucon I. p. 763.

kannte Neuigkeit behandelt. Da der Brief des hl. Athanaſius kurz vor deſſen Tode geſchrieben zu ſein ſcheint, ſo läßt ſich annehmen, daß Palladius Ende 372 oder Anfang 373 Mönch geworden iſt. Palladius von Suedra aber ſchrieb längere Zeit vor 374 an Epiphanius: „*Καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ τὰ νῦν, ὦ δέσποτα, τὸν σωτήριον τοῦ θεοῦ λόγον κατηχούμενοι, τοῦ τε κοσμικοῦ σάλου ἑαυτοὺς ἀπαλλάξαι βουλόμενοι, καὶ εἰς τὸν ἀσάλευτον τοῦ Χριστοῦ λιμένα τὸ σκάφος ἡμῶν εἰσελάσαι βουλόμενοι, ἐπειδὴ κενάς τινας καὶ ἀλόγους, ὡς γέ μοι δοκεῖ, περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος κινουμένας ζητήσεις παρά τινων ἔγνωμεν* [1])“. Als Palladius von Suedra dies niederſchrieb, war er alſo offenbar noch kein Mönch. Und in der That bezeichnet ihn die Überſchrift des Briefes als eine Magiſtratsperſon (*πολιτευόμενος*) von Suedra. In der Adreſſe des Briefes, den Epiphanius 374 ſchrieb und ſeinem *Ἀγκυρωτός* vorausſchickte, heißt es aber: „*Καὶ τοῖς ποθεινοτάτοις τέκνοις ἡμῶν, Παλλαδίῳ καὶ Σεβηρίνῳ, τοῖς τὸν ἀγαθὸν ζῆλον ἐζηλωκόσι καὶ τὸν μακάριον καὶ περιπόθητον βίον ἑαυτοῖς ἑλομένοις ὀρθοδόξου τε πίστεως καὶ τελείας συγκαταθέσεως, τοῖς τὸ παρὰ τοῦ Σωτῆρος εἰρημένου πληροῦσι, τὸ „„Εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα, καὶ δὸς πτωχοῖς““ καὶ τὸ „„Ἐπώλουν τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν καὶ ἐτίθεσαν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων““· καὶ ὅσα εἰσὶ καίρια καὶ ἀγαθώτατα ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς προστιθεμένοις· Ἐπιφάνιος ὁ ἐλάχιστος τῶν ἐπισκόπων*“ [2]). Im Jahre 374 war Palladius alſo ſchon Mönch. Er muß es geworden ſein in der Zeit zwiſchen ſeinem eigenen Briefe an Epiphanius und dem des Epiphanius an ihn, alſo einige Zeit vor der Vollendung des *Ἀγκυρωτός*. Da es nun aber zwar möglich, aber doch recht merkwürdig wäre, daß Epiphanius im Jahre

1) Epiphan. opp. ed. Petav. III. p. 3.
2) Epiphan. opp. III. p. 5.

374 zwei junge Freunde hatte, die beide Palladius hießen und beide kurze Zeit vorher das aſcetiſche Leben erwählten, ſo halten wir es für ſehr wahrſcheinlich, daß Palladius, der Gefährte des Innocenz, mit dem Palladius aus Suedra identiſch iſt. Ob wir in ihm den Mann gefunden haben, den ſich Innocenz I zum Nachfolger auserſehen hatte, und den Chryſoſtomus im Vergleich zu dem Enkel des ſeligen Hermogenes einen „*ἄνθρωπον τὰ μὲν ἄλλα καλὸν καὶ ἀγαπητὸν ἡμῖν, τοῦ δὲ προειρημένου ἀνδρὸς παραπολὺ ἀποδέοντα*“ nennt, das bleibt ungewiß. Nur das iſt gewiß, wenn wir den Ungenannten überhaupt kennen, dann iſt es ein Palladius.

Der Brief des hl. Athanaſius an Palladius hilft uns, eine weitere wichtige Quelle für das Vorleben des Papſtes Innocenz I erſchließen, vorausgeſetzt freilich, daß dieſer wirklich mit dem Ölbergmönche identiſch iſt. „*Μετὰ τοῦ ἀγαπητοῦ ἡμῶν Ἰννοκεντίου διάγειν*“ bedeutet nämlich dem hl. Athanaſius ſoviel als überhaupt Mönch ſein. Mit den berühmteſten Männern ſeiner Zeit ſteht dieſer Innocentius in Correſpondenz, mit Athanaſius, Baſilius, Epiphanius. Es kann alſo kein Zweifel darüber beſtehen, daß er jener Innocenz vom Ölberge iſt, dem Palladius, der Biſchof von Helenopolis ein eigenes Capitel ſeiner Mönchsgeſchichte widmet [1]). Danach hätte Innocenz, der „*πρεσβύτερος τοῦ Ἐλαιῶνος*“, bevor er ſich auf den Ölberg zurückzog, am Hofe des Kaiſers Conſtantius gelebt. Aus ſeiner Ehe, der er aus Liebe zum aſcetiſchen

1) Pall. hist. Lausiac. (ed. Gent. Hervet. Ducaeus, Supplement. Bibl. Patrum. Paris. 1624. fol. II. p. 893 s.) cap. 103. Der Verfaſſer der hist. Lausiaca iſt kaum identiſch mit dem Palladius aus Suedra, obwohl er wie dieſer mit dem Ölbergmönche Innocenz zuſammengelebt hat. Indes läßt ſich dies erſt endgiltig entſcheiden, wenn die von Butler (The Lausiac History of Palladius, Cambridge 1898) in Ausſicht geſtellte neue kritiſche Ausgabe der hist. Laus. einen Einblick in die verſchiedenen Lesarten der griech. Recenſionen geſtatten wird.

Ideale entſagte, wäre ein Sohn hervorgegangen, namens Paulus, den des Vaters Gebet nach einem ſchweren Frevel aus einem Soldaten zum büßenden Mönche machte. Palladius erzählt, daß er drei Jahre mit Innocenz zuſammengelebt und vieles erfahren habe, was anderen entgangen ſei. Ausführlich berichtet er einzelne Wunder, deren Augenzeuge er war. Das übrige werde Lauſus, an den die Mönchsgeſchichte des Palladius gerichtet iſt, „παρὰ πολλῶν καὶ μεγάλων“ gehört haben. Ein einzelner ſei nicht imſtande, das Leben des Wunderthäters darzuſtellen, auch nicht zwei, ja nicht einmal zehn.

Da wir in dieſem Innocenz der historia Lausiaca den Mönch Innocenz aus den Briefen des hl. Athanaſius und Baſilius wiedererkennen, müßte, wenn unſere Annahme von der Identität des Papſtes Innocenz I mit dem Mönche Innocenz zuträfe, auch der von Palladius geſchilderte Wunderthäter mit Papſt Innocenz I identiſch ſein. Es fragt ſich, ob dem der Bericht der historia Lausiaca widerſpricht.

Palladius nennt den wunderthätigen Mönch μακάριος, ἅγιος. Das ſind Prädikate, welche faſt allein den Toten zukamen. Der Biſchof Innocenz I von Rom war in der That ſchon tot, als nach landläufiger Annahme die historia Lausiaca abgefaßt wurde. Aber ſie erzählt nichts davon, daß der „πρεσβύτερος τοῦ Ἐλαιῶνος“ ſpäter Biſchof von Rom geworden ſei. Dieſes argumentum a silentio ſcheint unſere Aufſtellungen völlig umzuſtoßen. Allein ſehen wir uns in der historia Lausiaca um, ſo tritt uns oft die Thatſache entgegen, daß das äußere, weltgeſchichtliche Wirken der Mönche und Jungfrauen ganz übergangen wird, obwohl der Verfaſſer ſichere Kenntniſſe davon hatte. Die Vita der Olympias iſt ein Beweis dafür. Der Verfaſſer, ſelbſt ein eifriger Anhänger des Chryſoſtomus, hatte die Thätigkeit der berühmten Freundin des verfolgten Patriarchen von Conſtantinopel mit eigenen

Augen gesehen, und doch erwähnt er in der Vita nur die ascetischen Verdienste der Olympias und mit keiner Silbe ihre kirchenpolitische Rolle oder auch ihr Verhältnis zu Chrysostomus. Palladius will nur ascetischen Zwecken dienen. Es ließen sich dafür auch andere Beispiele heranziehen. Allein es ist nicht einmal das eine notwendig. Denn in dem Capitel über Innocentius betont ja der Verfasser ausdrücklich, daß er von dem Mönche nur das erzählen wolle, was er während seines dreijährigen Zusammenlebens mit ihm selbst gesehen, und was Lausus nicht schon von anderen erfahren habe. Von keinem der anderen Asceten, so berühmt sie auch waren, weder von den beiden Makarius noch von Didymus, noch von den „langen Brüdern", noch von sonst einem, der sich durch Gelehrsamkeit oder infolge von politischen Ereignissen einen Namen erworben, sagt Palladius, daß Lausus über ihn schon „*παρὰ πολλῶν καὶ μεγάλων*" gehört habe. Es steht also nicht im Widerspruche, sondern im Einklange mit der historia Lausiaca, daß wir in dem Mönche Innocentius den späteren römischen Bischof Innocenz I sehen.

Leider ist nur der erste Teil unserer Untersuchung, nämlich der Nachweis, daß die beiden Briefe aus der Sammlung des hl. Basilius d. Gr. an Papst Innocenz I gerichtet sind, durch innere und äußere Begründung hinreichend gesichert. Ob unsere weiteren Ergebnisse haltbar sind, das ist eine andere Frage, die mit Gewißheit nicht beantwortet werden kann. Sie werden wahrscheinliche Vermutungen bleiben. Aber eines haben wir durch sie erreicht: Sie zeigen uns, wie es möglich war, daß Innocenz I einen Orientalen zu seinem Nachfolger auserwählen konnte, und beseitigen auf diese Weise von dem hinreichend gesicherten Resultat, daß Papst Innocenz I der Adressat der beiden Briefe ist, den Anschein innerer Unwahrscheinlichkeit, der wohl die Mauriner und alle, denen die beiden

Briefe vor Augen kamen, an der richtigen quellenkritischen Bestimmung derselben hinderte.

Ob also der spätere Papst Innocenz I am Hofe des Kaisers Constantius gelebt, ob er dem ehelichen Zusammenleben mit seiner Gattin entsagt, die ihm einen Sohn Namens Paulus gebar, ob er sich dann auf den Ölberg zurückgezogen und dort vielleicht gar die abendländische Mönchskolonie gegründet hat, das können wir nicht als gewiß, sondern höchstens als wahrscheinlich hinstellen. Der Bedeutung seines Pontifikates entspräche es allerdings, daß er schon vor seiner Wahl mit den obersten Leitern der Kirche, wie mit Athanasius, Basilius und Epiphanius, in Verbindung gestanden, daß er am Hofe des Kaisers die Schule der Staatskunst und auf dem Ölberge die Schule der Ascese besucht, daß er schon als Presbyter auf die Bewegungen in der Kirche Acht gehabt und, wo es galt, mutig Hand angelegt hätte, um in dem Gewirr von Meinungen, Mutmaßungen und Verdächtigungen Klarheit zu schaffen.

Als er Ende 401 dem Papste Anastasius auf dem Stuhle Petri folgte, erwartete ihn eine schwere Aufgabe. Doch er war ihr gewachsen. Mit Energie und Klugheit war er für die kirchliche Disziplin thätig, und mit Nachdruck wahrte er die Rechte seines bischöflichen Stuhles. Abendland und Morgenland fanden wie kaum zuvor in der Hirtenliebe des Nachfolgers Petri Platz. Afrika, Asien und Europa wußten, daß er Hilfe bringen konnte und schauten hilfesuchend nach Rom.

Innocenz I achtete die Einrichtungen seiner Vorgänger und schuf auf dieser sicheren Basis weiter. Gesundes Urteil, Kenntnis der Kirchengesetze, Liebe zum Frieden und zur Einheit waren die guten Engel seiner Regierung. „Unter dem Beistande des hl. Apostels Petrus, durch welchen der Apostolat und Episkopat in Christus seinen Anfang genommen", fordert er seine Priester unabläßig auf, für die Reinheit und Makel-

losigkeit der Kirche zu sorgen.

Von dem Bewußtsein seiner Stellung war Innocenz I wie kaum einer seiner Vorgänger, es sei denn Damasus I, durchdrungen. Was Damasus gesagt hatte, die Kirche Gottes sei ein einziges Brautgemach Christi, aber die Kirche von Rom sei allen anderen Kirchen übergeordnet, das kam unter Innocenz I zum Vollgewicht seines Sinnes. In Spanien griff er in das Schisma der bätischen Bischöfe ein, regelte in allen Provinzen Nordafrikas die Bischofswahlen, richtete strenge Tadelsworte an den schuldigen Erzbischof Johannes von Jerusalem und beendigte endgiltig das achtzigjährige meletianische Schisma in Antiochien. Als auf Betreiben des alexandrinischen Patriarchen Theophilus der hl. Chrysostomus von seinem Bischofsitze verjagt worden war, entzog er den Parteigenossen des Theophilus die Kirchengemeinschaft und diktierte die Bedingungen, unter welchen er die abgebrochene Gemeinschaft wieder aufnehmen wolle. Erinnern wir uns noch seines autoritativen Eingreifens gegen die Photinianer, Novatianer und Pelagianer, so fühlen wir lebendig genug, daß das fünfte Jahrhundert von keinem unbedeutenden Manne in die Geschichte eingeführt wurde [1]).

Aber als sei dieser Mann vom Himmel zur Erde gesandt, um über ein halbes Menschenalter die Kirche und seine Bischofsstadt zu regieren und zu schützen, so wissen wir über sein Vorleben nichts Sicheres, es sei denn, daß er, einer glaubwürdigen Nachricht des liber pontificalis zufolge, in Albanum als Sohn eines Innocenz geboren sei. Wie er in seinem Privatleben gedacht, verschweigt uns die Geschichte. Niemand hat gewagt, uns einen Tadel gegen Innocenz I zu überliefern. Das heißt viel, da sich dessen nur wenige rühmen können, die

1) In Innocenz I sucht H. Gebhardt den „ersten" Papst. S. H. Gebhardt, Die Bedeutung Innocenz I. S. 7 f.

an der Spitze der Kirche gestanden haben.

Ein Moment aus dem Pontifikate des Papstes Innocenz I erfährt durch unsere Untersuchungen eine neue Beleuchtung, die enge Verbindung der römischen Kirche mit der orientalischen am Beginn des fünften Jahrhunderts. Innocenz war der erste römische Bischof, welcher mit aller Liebe und Sorgfalt über den Orient wachte. Wohl bestanden stets liebevolle Beziehungen zwischen Abendland und Morgenland, aber sie waren nie so stark und vielseitig wie unter Innocenz. Die Geschichte weiß uns vielmehr nicht selten von Unfriede und Uneinigkeit zwischen den beiden Kirchen zu berichten. Schon vor dem Nicaenum finden sich Differenzen [1]). Wie sie sich im Laufe des vierten Jahrhunderts häuften, ist bekannt. „Ich sehe, der Occident ist uns fremd geworden", klagt Gregor von Nazianz. Auf dem Konzil von Konstantinopel trat die Polemik des Orients gegen den Occident offen zu Tage. Daneben erstarkte die Freundschaft zwischen Rom und Alexandrien immer mehr, und der alexandrinische Einfluß bestimmte die römische Kirche oft mit größerer Entschiedenheit, als es für den Orient gut und seinen Bischöfen lieb war. Das änderte sich mit einem Schlage, als Innocenz Papst geworden war [2]). Denn dieser stellte sich auf Seite der Orientalen und brach die traditionelle Freundschaft mit Alexandrien, nachdem sie ihm durch das Verschulden Theophils unmöglich geworden war. Sollte nur das Bewußtsein von der Unschuld des hl. Chryso-

1) Berents, Das Verhältnis der römischen Kirche zu den kleinasiatischen vor dem nic. Konzil (Studien zur Gesch. der Theol. u. Kirche I. 3).

2) Wie sehr sich die Beziehungen Roms zum Orient unter Innocenz I. geändert haben, ersieht man am besten aus einem Vergleiche der Briefe, welche Basilius insachen des meletianischen Schismas und des von der arianischen Partei bedrängten orthodoxen Orients geschrieben, mit den epp. 156—159 des hl. Chrysostomus an Occidentalen, die im Interesse der johannitischen Partei nach Konstantinopel gekommen waren.

stomus diesen Umschwung herbeigeführt haben? Allein auch schon vor 403 bestand eine rege Verbindung zwischen Rom und Konstantinopel, wie aus einem Schreiben des hl. Chrysostomus hervorgeht. Und, was bei der vorausgegangenen Spannung merkwürdiger als alles andere ist, nach dem Tode des Innocenz wählte der römische Klerus, den sonst die Leidenschaften der Zeitgenossen nicht zuletzt umstrickten, einen Orientalen zum Papste, den ersten seit hundert Jahren und dazu einen, der die Sympathie des römischen Klerus und Volkes nie besessen zu haben scheint[1]). Das sind Dinge, die bisher noch einer auf historischen Thatsachen begründeten Erklärung bedurften. Diese Erklärung geben unsere beiden Briefe mit einer Klarheit und Bestimmtheit, wie man sie nur wünschen konnte: Innocenz stand persönlich dem Orient sehr nahe und so wurde es ihm leicht, den Fehler seiner Vorgänger zu vermeiden und die Vorurteile gegen das Morgenland fallen zu lassen, während sich hinwiederum die orientalischen Bischöfe mit viel größerem Vertrauen an ihn anschlossen. Hier erreichte die Persönlichkeit, was das Amt bei all' seiner Bedeutung kaum erreicht hätte, daß die Kirche Gottes trotz aller trennenden Leidenschaften „ein einziges Brautgemach Christi" blieb, während die römische Kirche ihre Überordnung über alle anderen Kirchen beibehielt und von neuem glänzender als vorher bekundete.

Unser zweiter Brief bedeutet einen eigenartigen, vielleicht einzigartigen Moment in der ganzen Kirchengeschichte. Standen seit den Tagen der Apostel Asien und Italien, Orient und Occident jemals einander so nahe als zur Zeit dieser Korrespondenz zwischen Innocenz I und Chrysostomus? Nach einer Zeit der bedenklichsten Spannung verstanden es diese beiden Männer, die klaffende Spalte wieder zu schließen, wenn auch nur für kurze Zeit. Durch seine Bitte hat Papst Innocenz I

1) Vgl. Grisar, Gesch. Roms und d. Päpste I. n. 128. S. 306.

die schönste und am meisten überzeugende Äußerung der katholischen Einheit herbeigeführt: Der erste Vertreter des christlichen Orients und der oberste Bischof des Occidents stehen, fern von aller kleinlichen Eifersucht, im vertrauten Verkehr; der eine überträgt dem anderen die Sorge für seine Kirche; ein Orientale, ein Presbyter von Konstantinopel besteigt nach einer Zeit beklagenswerter Entfremdung den ersten Bischofsstuhl der lateinischen Kirche.

Ob der Mangel an tüchtigen Männern und die persönliche Bekanntschaft des Papstes mit jenem Morgenländer, den er sich zum Nachfolger ausersehen hatte, die einzigen Motive der Bitte waren, oder ob Innocenz mit dem klaren Bewußtsein gehandelt hat, daß die von ihm getroffene Maßregel jene erfreuliche Annäherung der orientalischen und occidentalischen Kirche zur Folge haben werde, das läßt sich nicht sicher entscheiden. Indessen scheint das persönliche Moment doch mehr im Hintergrunde zu stehen, da Innocenz zwar einen bestimmten Mann bezeichnet, aber dem hl. Chrysostomus trotzdem freie Wahl gelassen hat. Daß ihm die Interessen der Kirche mehr am Herzen lagen, als seine Vorliebe für den einen, von ihm mit Namen genannten Mann, das geht schon daraus hervor, daß er den hl. Chrysostomus auffordert, an die Verantwortung beim Gericht zu denken und die Auswahl des zu Sendenden mit aller Gewissenhaftigkeit vorzunehmen.

Wenn aber Innocenz I die Folgen seiner Bitte vorausgesehen und sogar beabsichtigt hat, dann darf ihm die Anerkennung nicht versagt werden. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß der römischen Kirche nichts die Herzen der Orientalen so gewinnen konnte, als wenn ein Orientale selbst auf den römischen Bischofsstuhl gewählt wurde.

Man darf annehmen, daß Innocenz I auf den Vorschlag des hl. Chrysostomus eingegangen ist und den Enkel des

seligen Bischofs Hermogenes, „das überaus kostbare Gefäß", den Römern als seinen Nachfolger empfohlen hat, indem er den anderen Orientalen, den er sich zunächst gewünscht, den aber Chrysostomus als einen „*ἄνθρωπον . . . τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς παραπολὺ ἀποδέοντα*" bezeichnet, in seiner Vergessenheit beließ. Somit wäre Papst Zosimus der von Chrysostomus so hoch gepriesene Enkel des Hermogenes. Da er im Jahre 403 schon bejahrt war, wie sich aus dem zweiten Briefe schließen läßt, so ist es leicht erklärlich, daß er schon im zweiten Jahre seines Pontifikates starb. Er hat sich in die abendländischen Verhältnisse nicht finden können. Daher beging er Fehltritte in Sachen der Kirche von Arles und hatte — das charakterisiert ihn recht als Morgenländer — wie seine Landsleute im Orient kein rechtes Verständnis für die Fragen, welche der Pelagianismus aufwarf. Noch im Jahre 419 beklagten sich die afrikanischen Bischöfe beim Papste Bonifaz I über die Behandlung, die sie von seiten seines Vorgängers erfahren hätten. Zosimus erhielt auch nicht die Ehre kirchlichen Kultes bei den Römern[1]). Er blieb in der abendländischen Kirche fremd. Das alles findet eine überraschende Erklärung, wenn Zosimus wirklich der konstantinopolitanische Presbyter war, den Chrysostomus auf Bitten des Papstes Innocenz I nach Rom zu senden versprach. Aus dem Kreise seiner Brüder, mit denen er in Enthaltsamkeit und strenger Asceſe lebte, wurde er nach Rom gesandt und dort zum Papste gewählt, nicht weil ihn die Römer liebten, sondern weil es sein Vorgänger gewünscht hatte. Die Hände, mit deren Arbeit er seinen und seiner Brüder Unterhalt geschafft, sollten jetzt die Zügel der ganzen Kirche führen. Klosterzelle und Arbeitspult vermögen aber für sich allein keinen großen Papst heranzuziehen. Menschenkenntnis und weltmännische Gewandtheit müssen stets hinzutreten. Zosimus

1) Grisar, Gesch. Roms und d. Päpste I. n. 128. S. 306.

handelte nach bestem Gewissen, aber auch nur auf der Basis seines Vorlebens, seiner Vorbildung. Und das genügte nicht. Aber die Kenntnis seines Vorlebens, wie es Chrysostomus mit wenigen Strichen gezeichnet hat, wird uns geneigt machen, ihn milder zu beurteilen.

II.

Rezensionen.

Die Paradiesesflüsse. Exegetische Studie von Dr. **Wilhelm Engelkemper,** Privatdocent. Münster i. W., Aschendorff, 1901. V, 80 S. 8°. Preis: M. 1, 50.

Die fleißige und gelehrte Studie beginnt mit einer klaren und verständigen Kritik der bisherigen Deutungen. Der Verfasser lehnt ab die Deutungen von Glaser-Hommel, Hummelauer, Friedrich Delitzsch, Kaulen-Hoberg, um seinerseits den Phison mit dem Indus oder Ganges zu identifizieren, den Gichon mit dem Nil, und als „mutmaßliches Land des Paradieses das östliche armenische Hochland" zu bezeichnen.

Die Deutung des Gichon auf den Nil charakterisiert der Verf. als die traditionelle, bereits durch die alexandrinischen Übersetzer vertretene. Letzteres ist richtig, aber als eine historische Tradition vermögen wir die Beziehung des Gichon auf den Nil gleichwohl nicht anzuerkennen, sondern lediglich als eine Exegese der alexandrinischen Schriftgelehrten, durch die eine anscheinende Tradition erst begründet worden ist. Die Alexandriner nämlich zogen daraus, daß der Gichon das „ganze Land Kusch umfließt", die ihnen an sich schon sympathische Folgerung, der Gichon müsse mit dem Nil

identisch sein. Von dieser Voraussetzung aus wurde im Stile der Alexandriner allerdings *Γηών* ein Name des Nil, und erscheint als solcher auch in der Übertragung von Jer. 2, 18. Aber der Sinn des kanonischen Schriftstellers, der Gen. 2, 8—14 verfaßt hat, und der, weil er in Vers 14 nach der Hauptstadt Assur orientiert, jedenfalls vor 1100 oder 1000 v. Chr. geschrieben haben muß, ist dies gewiß nicht gewesen. Den Hebräern war der Nil, auch in den älteren Perioden ihrer Geschichte, ein wohlbekannter Strom, jedenfalls mehr bekannt, als der Tigris. Wenn nun der biblische Schriftsteller den Tigris mit seinem gebräuchlichen Namen einführt und klar kenntlich macht, warum soll er für den näherliegenden und dem Volke weit bekannteren Nil einen Decknamen gewählt haben, einen Namen, der schließlich auf jeden Strom mit reißendem Laufe gepaßt hätte? Denn gichon muß, wie der Verf. S. 47 richtig sagt, den „Hervorbrechenden, den Durchbrechenden" bedeuten. Deshalb glauben wir, daß der Gichon nur auf einen, für den geographischen Gesichtskreis der alten Hebräer fern liegenden Strom gedeutet werden kann. Außerdem muß der Gichon ein Strom gewesen sein, der östlich vom Tigris entspringt, denn die Aufzählung geht, wie Engelkemper S. 41 mit Recht hervorhebt, von Osten nach Westen. Nun aber entspringt östlich vom Tigris, zwischen diesem und dem Indus, ein mächtiger Strom, der in der Überlieferung der orientalisch-islamischen Völker den Namen Gichon trägt (vgl. Dillmann, Genesis 5, 1886, S. 59). Es ist dies der Oxus, der heutige Amudarja. Bei armenischen Historikern, auch bei solchen, die vor dem Islam schrieben, ist die Ueberlieferung vertreten, daß der Oxus einer der Paradiesflüsse gewesen sei, wobei er allerdings mit dem Phison, nicht mit dem Gichon identifiziert wird (vgl. Marquart, Abh. d. k. Ges. d. Wissensch., Göttingen, phil.-hist. Kl., Neue Folge, Bd. III, Nro. 2, S. 12. 147 ff.). Aber wie konnte vom Oxus gesagt werden, daß er das ganze Land Kusch umfließe? Dies konnte gesagt werden, wenn unter „dem ganzen Lande Kusch" die sämtlichen Niederlassungen der Kuschiten einschließlich ihrer längst verlassenen Stammsitze verstanden wurden. Diese ältesten Stammsitze aber lagen

nach Gen. 10, 6 ff. am oberen und mittleren Laufe des Tigris. Der Oxus oder Amudarja fließt jetzt und seit Jahrhunderten in den Aralsee. Im Mittelalter aber war das nicht so: etwa im 13. Jahrhundert änderte der Amudarja in Folge von Dammbrüchen plötzlich seinen Lauf, umging den Südrand des Aralsees in einem weiten Bogen und schuf sich durch die Wüste hin ein neues Bett nach dem kaspischen Meere zu, der Aralsee aber trocknete aus zu einem riesigen Sumpfe, den jetzt nur mehr der Sirdarja, der Jaxartes des Altertums, dürftig speiste. Später, unter dem Einfluß neuer Faktoren, änderte der Amudarja abermals seinen Lauf, floß wieder nach Norden und ergoß sich aufs Neue in den Aralsee. Und so blieb es bis auf die Gegenwart. Sehr wahrscheinlich aber hat der Oxus ähnliche Katastrophen schon früher durchgemacht, und mündete namentlich auch in den Zeiten des römischen Reiches in das kaspische Meer (vgl. Geiger, Ostiran. Kultur im Altertum 1882, S. 27 ff.). Wenn nun zur Zeit des biblischen Berichterstatters der Oxus ebenfalls in das kaspische Meer mündete, nicht in den Aralsee, was nach dem Gesagten immerhin möglich ist, dann konnte von ihm allerdings gesagt werden, daß er die ältesten Niederlassungen der Kuschiten und damit auch das ganze Südland umfließe, in dem mächtigen Bogen nämlich, den damals sein Lauf um das Hochland von Iran herum in die Steppe hinein zeichnete. Nach dieser Auffassung müßte das Land Eden in der großen Wölbung gelegen haben, welche der Oxus im Norden umspannte, und Indus im Osten, Euphrat und Tigris im Westen begrenzten. Und man möchte versucht sein, die Lage des Landes Eden im Hochland von Iran, etwa auch noch mit dem Verf. im östlichen Armenien, zu suchen.

Wenn es übrigens richtig ist, was ich nicht kontrollieren kann, daß edinu im Sumerischen „die Ebene" bedeutete, (vgl. Šanda, Zur bibl. Urgesch., Zeitschr. für kath. Theol., 1902, S. 194—196), dann könnte das Paradies nur in Mesopotamien gesucht werden, und der Deutung des Phison und Gichon auf Indus und Oxus wäre der Boden entzogen. — Es sei noch angefügt, daß der Verf. S. 57—80 einen philologischen Exkurs nachträgt, in welchem er den gründ-

lichen Beweis führt, daß מִשָּׁם, Gen. 2, 10, nicht temporal, sondern nur lokal gefaßt werden darf. Vetter.

Eranschahr nach der Geographie des Ps. Moses Chorenaci. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Exkursen von Dr. **J. Marquart**, Privatdocenten der alten Gesch. in Tübingen. Berlin, Weidmann 1901. 358 S. 4°. [Abhandlungen d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philolog.-histor. Klasse. Neue Folge. Bd. III. Nro. 2.]

Diese eminent gelehrte geographische Publikation stellt für die orientalische Kirchengeschichte ein wichtiges Nachschlagewerk dar. Deshalb verdient sie zur Kenntnis auch theologischer Leser gebracht zu werden.

Die Geographie des Pseudo-Moses von Choren ist zum ersten Male ediert im J. 1683 zu Marseille, dann 1736 zu London, 1751 zu Venedig, 1819 zu Paris, 1843 und 1865 zu Venedig, 1877 zu Petersburg, und schließlich 1881 zu Venedig. Diese letztere Ausgabe, veranstaltet von dem venetianischen Mechitharisten P. Arsen Sukhrean, unterscheidet sich von allen früheren durch einen ganz wesentlich erweiterten Text. In dieser längeren Rezension erblickt Marquart mit Recht den ursprünglichen Text, in der bisher bekannten kürzeren Rezension aber „einen dürftigen und schlechten Auszug".

Auch Marquart bestätigt die längst gemachte Beobachtung, daß die Geographie und die Geschichte des Moses von Choren notwendig auf ein und denselben Verfasser zurückgehen (vgl. meinen Artikel über Moses von Choren im Freiburger Kirchenlexikon², Bd. 8, Sp. 1955 ff.) und stützt S. 4. 5 die alte Ansicht durch neue Beobachtungen. Als Quellen der Geographie konstatiert M. armenische, persische, arabische und syrische Werke. Unter den letzteren speziell sind nestorianische Bischofslisten zu verstehen. Und eben durch Ausnutzung dieser nestorianischen Listen gewinnt das Werk auch für die Kirchengeschichte Bedeutung. Als frühesten Termin der Abfassung fixiert M. die Mitte des 8. Jahrh. Diese Datierung darf, was gelegentlich bemerkt sein möge, unmittelbar

auch auf die Geschichte Großarmeniens übertragen werden.

Die Anordnung der Publikation ist folgende: S. 8—15 wird der armenische Text des von dem Sasanidenreiche handelnden Abschnitts abgedruckt, zuerst die längere und ursprüngliche Rezension (A) und jeweils unterhalb die ganz wesentlich gekürzte Rezension B, je mit entsprechendem kritischem Apparat. Darauf läßt M. die deutsche Übersetzung folgen, zuerst des Provinzenverzeichnisses, das dann S. 17—136 kommentiert wird, und dann die Übersetzung der Länderbeschreibung S. 137—142, auf welche S. 142—165 wieder der Kommentar, dies Mal in Form von Anmerkungen folgt. Im deutschen Provinzenverzeichnis S. 16, 17 hat M. diejenigen Orte, welche sich als Bischofssitze nachweisen lassen, bereits durch ein Sternchen gekennzeichnet. Der Kommentar notiert zunächst die Namensform der einzelnen Orte im Armenischen, Persischen, Arabischen, Syrischen, Griechischen und trägt hierauf alles aus orientalischen Schriftstellern erreichbare historisch-geographische Material zusammen. Einzelne Abschnitte sind zu förmlichen Monographien ausgewachsen, so der über die Grenzen von Chorasan S. 47—70, ebenso der geschichtliche Überblick über die sasanidischen Kaukasusländer S. 94—108, ferner die Beschreibung von Atrpatakan S. 108—114, von Taprstan (Taberistan) S. 129—135.

Von S. 165 an folgen drei große Exkurse über die armenischen Markgrafen S. 165—179, über die Topographie von Karman und Mukran S. 179—199 und endlich über Tocharistan als diejenige Provinz, durch welche das persische Reich an China gränzte, S. 199—304. Zumal in diesem Exkurs, in welchem er zum guten Teil auf chinesische Quellen angewiesen war, bekundet M. seine immense Belesenheit auf dem Gebiete orientalischer Geschichtsforschung.

Der Verf. ist inzwischen (der Abschluß des Manuskriptes, dessen Druck sich verzögert hat, erfolgte schon 1898) an die Universität Leiden berufen worden. Hoffen wir, daß er dort die nötige Muße findet, um die auf S. 4 angekündigte Geschichte der Anfänge der armenischen Historiographie, für die er in seltener Weise vorbereitet ist, fertig stellen zu können. Vetter.

Fünf neue arabiſche Landſchaftsnamen im Alten Teſtament beleuchtet von **Eduard König** Dr. ph. et th., o. Prof. an d. Univ. Bonn. Mit einem Exkurs über die Paradieſesfrage. Berlin, Reuther und Reichard, 1902. 78 S. 8°. Preis: M. 3.

Die Schrift iſt weſentlich gegen einzelne Aufſtellungen der beiden Aſſyriologen F. Hommel und H. Winckler gerichtet. Bei Hommel kommen in Betracht die beiden Werke „Die altisraelitiſche Überlieferung in inſchriftlicher Beleuchtung“ und „Vier neue arabiſche Landſchaftsnamen im A. Teſt. u. ſ. w.“, bei Winckler ſeine „Altorientaliſchen Forſchungen“ und ein Artikel in den „Mitteilungen der Vorderaſiatiſchen Geſellſchaft zu Berlin“ (1898). Ich beſchränke mich im Folgenden lediglich darauf, über den Inhalt der Polemik zu referieren.

Im Jahre 1895 veröffentlichte Ed. Glaſer eine ſüdarabiſche Inſchrift, in welcher außer anderen Landſchaftsnamen auch der Name Asbur vorkommt. Es kann kein Zweifel ſein, daß die Völkerſchaft, welche mit dieſem Namen bezeichnet werden will, identiſch iſt mit den Ashurim, die Gen. 25, 3 unter den von Abraham abgeleiteten arabiſchen Stämmen aufgezählt werden. Es legte ſich aber nahe, auch noch an andere altteſtamentliche Stellen zu denken und ſich zu fragen, ob nicht das arabiſche Ashur etwa ſolchen altteſtamentlichen Stellen zu Grunde liegen möchte, die bisher irrtümlicher Weiſe auf Aſſyrien gedeutet oder ſonſt unrichtig verſtanden worden wären. Hommel bejaht dieſe Frage z. B. mit Bezug auf Gen. 25, 18, Num. 24, 22, Hoſ. 5, 13; 10, 6 u. ſ. w. Den bezüglichen Ausführungen Hommels tritt König S. 3—19 entgegen.

Der zweite Landſchaftsname, mit dem die Schrift ſich beſchäftigt, iſt der ebenfalls in obengenannter Inſchrift vorkommende Name Musrān (oder Misrān), der zuſammen mit dem anderen Namen Misr, der ſemitiſchen Bezeichnung für Ägypten, ſich findet. Es muß alſo noch ein zweites Land gegeben haben, deſſen Name, was übrigens auch aus aſſyriſchen Denkmälern bekannt geworden war, mit dem Namen Ägyptens nahezu identiſch war; und dieſes zweite Land lag nach dem Zeugniſſe unſerer Inſchrift in Arabien. Bei dieſem Sachverhalte hätte ſich unſchwer vorausſagen laſſen,

daß er gegen die Ueberlieferung von Israels Aufenthalt in Ägypten ausgenutzt werden würde. In der That hat auch die Hypothese, daß Israel aus dem arabischen Musrān, nicht aus Misrajim (Ägypten) nach Kanaan eingewandert sei, und daß erst spätere Generationen die ächte arabische Tradition in die irrtümliche ägyptische verkehrt hätten, ihre Vertreter gefunden, und sollte eben auch durch unsere Inschrift gestützt werden. Hommel nun mißbilligt zwar diese Argumentation, nimmt aber seinerseits an, daß in einer ziemlichen Anzahl von alttestamentlichen Stellen (z. B. Gen. 13, 10, Is. 11, 11; 19, 23; 20, 5 u. s. w.) an die Stelle des ursprünglichen musrān (oder wie Hommel liest mosar) später misrajim in unseren Texten getreten sei. König wendet sich S. 19—38 gegen beide Thesen, sowohl gegen die vom angeblichen arabischen Aufenthalt Israels, als gegen die von Hommel geforderten Textänderungen an den fraglichen Stellen.

Der dritte Name umfaßt eine ganze Gruppe von Landschaftsnamen, nämlich von Flußnamen, die teils Hommel teils Winckler auf jenes arabische Musrān bezogen hatten (S. 38—51). Der vierte Name ist Kush. Hommel verteidigt die Existenz einer zentralarabischen Landschaft Kush, „die bisher unerkannt im A. Test. an vielen Stellen begegnet". König stellt dies für die Mehrzahl der Stellen in Abrede (S. 51—62). Der fünfte Name, dessen Zutreffen König ebenfalls bestreitet (S. 62—65) ist Aribi als Name eines arabischen Königreichs. Dieses Königreich findet nämlich Hommel in dem bei Hoseas zweimal (5, 13; 10, 6) vorkommenden Worte Jareb wieder.

In dem Exkurse S. 66—74 wendet sich K. gegen die von Hommel vertretene Deutung des Abschnittes Gen. 2, 8—15. Hommel verlegt nämlich den Paradiesesgarten nach Arabien, während König im Wesentlichen an der von Delitzsch im Kommentar zur Genesis verteidigten Deutung festhält. Vetter.

Bibelstudien, Bibelhandschriften und **Bibeldrucke** in **Mainz** vom achten Jahrhundert bis zur Gegenwart. Von **Franz Falk.** Mainz, Kirchheim 1901. VIII u. 336 S. Mk. 4. 50.

Der in der litterarischen Welt bereits bekannte Verf. wollte

sein uns jetzt vorliegendes Buch über die Bibelstudien in Mainz schon zum Gutenbergfeste (24. Juni 1900) der Öffentlichkeit übergeben. Wenn eine kleine Verzögerung eingetreten ist, so begrüßen wir jetzt die überaus dankenswerte Gabe mit umso größerer Freude und Genugthuung. Zwar gehört die Behauptung von der Unkenntnis der Bibel in den Zeiten des Mittelalters zu den überwundenen Thesen; unbefangene Forscher im prot. Lager haben längst erkannt und bekannt, daß schon vor der sog. Reformation die Beschäftigung mit den hl. Schriften eine ganz namhafte gewesen sei. Der Verf. weist S. 85 auf einige Zeugnisse derart hin. Indes bringt man doch gerne die Restriktion an, daß dem Studium der Bibel im Mittelalter sich nahezu ausschließlich die Geistlichen gewidmet hätten und daß nur indirekt durch Predigt und Katechese der letzteren ein bezüglicher Einfluß auf das Volk ausgeübt worden sei. Darum erscheint es nicht als überflüssig, in aller Form den Beweis für die große Bedeutung und Verbreitung der Bibelstudien im Mittelalter zu erbringen. Indes hat der Verf. mehr geleistet; er hat uns in seinem Buche in wohlgeordneter, übersichtlicher Darstellung aufgezeigt, wie in Mainz von den Tagen des großen Bonifatius an der Inhalt der hl. Urkunden durchforscht, erklärt und verbreitet worden ist: „von Bonifatius bis Gutenberg 750—1450“ lautet die Überschrift des ersten Teils (S. 1—138). Mit der Person des Bonifatius steht in unzertrennlichem Zusammenhang der Cod. Fuldensis, der von Kapua nach England gebracht und dann in den Besitz des Apostels der Deutschen übergegangen von diesem mit Randglossen versehen worden ist; selbst die den Bonifatius in der Mission unterstützenden Frauen waren bewandert im Alten und Neuen Testament (S. 5 f.), und fortan waren es nicht allein die Bischöfe von Mainz, welche auf Förderung der biblischen Studien bedacht waren; auch das Domkapitel, die 1477 gestiftete Hochschule und die Klöster haben nennenswerte Leistungen aufzuweisen (S. 34 ff.). Eine neue Periode begann mit der Erfindung der Kunst des Bücherdruckens durch Gutenberg (zweiter Teil, von Gutenberg bis zur Gegenwart, 1450—1900, S. 141—320). Dieselbe wurde eingeleitet durch den Druck der Bibel; Gutenbergs Kunst stellte

sich sofort in den Dienst der hl. Sache; im J. 1456 wurde der Druck der ersten 42zeiligen Bibel vollendet; dem ersten Druck schlossen sich bald weitere an (S. 142 ff.). Aber die Metropole Mainz erwarb sich in den folgenden Jahrhunderten neue Verdienste um Verbreitung der Bibelstudien. Dietenberger, Dominikaner und Professor an der Hochschule daselbst übersetzte die hl. Schrift ins Deutsche; die Übersetzung erschien 1534, und zwar das A. und N. Testament; dem Titel folgte die Widmung an den Kardinal Albrecht und eine Einladung in Versen zum Lesen dieser verdeutschten Bibel (S. 165 ff.). Ausgezeichnete Kanzelredner trugen Sorge um Verbreitung des Inhalts der Schrift in die weitesten Kreise (S. 195 ff.). Die auf Hebung der Bibelstudien abzielenden Dekrete des Tridentinums übten bald ihre Wirkung auch in Mainz. Im Lauf des 17. Jahrhunderts entfalteten begabte Dozenten eine ausgiebige litterarische Thätigkeit wie Serarius, Becanus und Etzel (S. 204 ff.). Auf Anregung des Erzbischofs und Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn wurde 1662 die kathol. Mainzische Bibel gedruckt und von da an oftmals neu aufgelegt und blieb die eigentliche Bibel der deutschen Katholiken, bis sie durch die Allioliſche Bibelübersetzung abgelöst wurde (S. 224 ff.). Im 18. Jahrhundert waren verschiedene hervorragende Exegeten aus dem Jesuitenorden in Mainz thätig. 1740 erschien die katholische Mainzische Bibel in neuer würdiger Ausstattung auf Veranlassung des Erzbischofs aus dem Eltz'schen Grafenhause (S. 266 ff.) und 1753 das Novum Testamentum graece aus der Hand des gelehrten Jesuiten Goldhagen (S. 272 ff.). Im 19. Jahrhundert traten entsprechend der großen Vergangenheit der Bischofsstadt Mainz mehrere Gelehrte mit guten exegetischen Arbeiten hervor, besonders Klee und Hundhausen (S. 305 ff.). Möge Falk's vortreffliche Arbeit überall Anklang finden.

Belser.

Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer. Von **Friedrich Spitta.** Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1901. 193 S. M. 5.

Diese Schrift bildet die erste Hälfte des 3. Bandes der Un-

terſuchungen „Zur Geſchichte und Litteratur des Urchriſtentums.“ Der erſte Band mit Abhandlungen über die zweimalige römiſche Gefangenſchaft des Paulus, den II. Teſſalonicherbrief, über Unordnungen im Text des 4. Evangeliums und über die urchriſtlichen Traditionen bezüglich des Urſprungs und Sinnes des hl. Abendmahls iſt im J. 1893 erſchienen. 3 Jahre ſpäter der 2. Band, welcher Studien zum Jakobusbrief und zum Hirten des Hermas enthält. Der Verf. entſchuldigt im Vorwort die Verzögerung der Edition des 3. Bandes mit dem Hinweis auf andere unaufſchiebbare Arbeiten. Das Reſultat der in dem neuen Buche angeſtellten Unterſuchung iſt folgendes. Der Römerbrief iſt nicht in der uns bekannten Geſtalt aus der Hand des Paulus hervorgegangen, erſcheint vielmehr als Zuſammenarbeitung aus zwei pauliniſchen Briefen. Das, was uns jetzt im kanoniſchen Brief 1, 1—11, 36; 15, 8—33; 16, 21—27 vorliegt, machte einſt ein eigenes Schreiben Pauli aus und der Abſchnitt 12, 1—15, 7 und 16, 1—20 unſeres Römerbriefs bildete gleichfalls von Anfang an ein beſonderes Gemeindeſchreiben. Der erſtere, in jeder Beziehung bedeutendere Brief iſt die Grundlage geweſen, in welche die Ausführungen des kleineren Schreibens eingefügt worden ſind. Der urſprüngliche Eingang des letzteren wurde von dem Redaktor als unverwendbar beiſeite gelaſſen und das Hauptſtück deſſelben, die Belehrungen und Ermahnungen, wurde hinter den Lehrteil des größeren Briefs (hinter 11, 36) geſetzt, die perſönlichen Notizen aber und beſonders die Grüße erhielten hinter dem Friedenswunſch (15, 33) eine Stelle. Der größere Brief iſt aus der Feder des Paulus gefloſſen und an die röm. Gemeinde gerichtet geweſen, ebenſo der kleinere, indes ein jeder zu einer anderen Zeit. Das kleinere Schreiben (12, 1—15, 7 und 16, 1—20) wurde nach dem größeren von Paulus verfaßt und zwar in der Zeit nach der 1. röm. Gefangenſchaft, als der Apoſtel von Rom aufgebrochen und auf der durch die Paſtoralbriefe indizierten letzten Miſſionsreiſe begriffen war, um die Zeit 63—64. Der größere Brief wurde im J. 58 vom Apoſtel aus Korinth nach Rom geſchickt; doch ward derſelbe damals nicht völlig neu hergeſtellt, vielmehr benützte Paulus ein um die Zeit des Apoſtelkonzils für die Juden-

christen behufs Verteidigung des Heidenevangeliums abgefaßtes Rundschreiben; mit diesem seit etwa 51 fertig vorliegenden Schriftstück verband er im J. 58 ergänzende, gerade für die röm. Gemeinde berechnete und bestimmte Ausführungen. Wie kommt Sp. zu solcher Aufstellung? Er hat das Bestreben, die bekannten Schwierigkeiten bei Auffassung des Römerbriefs zu beseitigen. Die Schwierigkeiten sind allgemein anerkannt. Einerseits tritt uns in dem Brief sofort im Eingang die Tendenz des Verfassers entgegen, mit der vorher unbekannten röm. Gemeinde in Beziehung und Verbindung zu treten; in anderen Partien, namentlich 12, 1 ff.; 14, 1 ff. zeigt sich der Briefschreiber über die Zustände der Gemeinde vortrefflich orientiert, entwirft von ihr ein klares, zum Teil scharf ausgeprägtes Bild, greift mit starker Hand in das Leben der Gemeinde ein und giebt den Lesern in befehlendem Tone Ermahnungen und Ratschläge. Dieses „Doppelgesicht" des Briefs soll durch die Hypothese von einer Zusammensetzung desselben aus zwei Briefen, wovon der eine vor dem ersten Besuch Roms, der andere nach der ersten röm. Gefangenschaft geschrieben worden war, erklärt werden. Indes dürfte dieser Ausweg zur Erklärung der gemeinten Erscheinung keineswegs notwendig sein. Paulus, im J. 58 noch dem größten Teil der röm. Christen unbekannt, kann sehr wohl von seinen bereits in Rom weilenden Freunden und Genossen, namentlich von Aquila und Priscilla, durch einen oder mehrere Briefe über die Verhältnisse der röm. Gemeinde aufgeklärt worden sein; die Verschiedenheit des Tones aber erklärt sich ohne die Hypothese Spittas: das Recht, an die christlichen Römer sich zu wenden, leitet der Apostel aus seinem heidenapostolischen Beruf ab (1, 5 ff.), und wenn er beim Eingehen auf gewisse Schattenseiten der Gemeinde einen strengeren Ton anschlägt, so kann dies nicht befremden. Wenn sodann im Hauptteil des Briefs, z. B. 6, 1 ff.; 7, 11 ff., manche Auseinandersetzung mit jüdischen Anschauungen vorliegt, so verstehen wir dies in einem Brief des Völkerlehrers aus dem J. 58 sehr wohl. Er war damals an einem Wendepunkt seiner Lehrthätigkeit angekommen; im Orient sah er sein Wirken als vollendet an; er will sich nach dem Occident begeben; hinter sich

hat er die schweren Kämpfe mit dem Judaismus und dem verstockten Judentum (zuletzt in Korinth), unmittelbar vor sich den Kampf auf Leben und Tod mit dem ungläubigen Judentum in Jerusalem, (Röm. 15, 30 ff.) und die Machinationen der Judaisten, welche nach Rom eilen und dort den Boden ihm unterwühlen wollen; daher des Apostels „pessimistische Beurteilung der Zukunft Israels" und seine Ausführungen gegen das Judentum. Rez. möchte seine ablehnende Haltung gegenüber der Aufstellung Spittas näherhin mit folgenden Erwägungen begründen. Das gesamte christl. Altertum betrachtet den Römerbrief als einheitlichen; die Erkenntnis der bezeichneten Schwierigkeiten konnte diese Überzeugung nicht erschüttern. Weiterhin erscheint es unbegreiflich, daß von dem ursprünglichen Eingang „des kleinen Briefs" nirgends eine Spur sich sollte erhalten haben. Dann aber vermag Sp. seine Theorie nur durchzuführen mit Vergewaltigung des Textes an der einen oder andern Stelle. So setzt er beispielsweise 12, 14 um und weist diesem Vers vor 12, 17 den Platz an; die hochwichtigen Verse 14 und 15 in Kap. 2 erklärt er als spätere Zusätze; das gleiche Schicksal bereitet er dem Abschnitt 3, 1—8; 6, 15—23 und 10, 18 (S. 113; 133; 152; 162). In solchem Verfahren erkennt man eine Eigentümlichkeit des Gelehrten, der zwar im ganzen mit dem hl. Text schonend umgeht, aber da und dort immer wieder Abänderungen und Streichungen vornimmt; erinnert sei an Bd. I, S. 216 ff.; dort wird Joh. 6, 51—59 als ein fremder Zusatz zu der Originalgestalt der Rede zu Kapharnaum erklärt. Solcher Ausweg in Fällen, wo die Handschriften lediglich keinen Anhaltspunkt zum Eingreifen bieten, ist durchaus nicht angängig, und wenn er gleichwohl betreten wird, dann ist das also erreichte Ergebnis von vornherein unannehmbar. Wenn daher Rez. die Resultate Spittas ablehnt, so möchte er andererseits zu vielen Einzelausführungen seine Zustimmung konstatieren. Beifall verdient besonders die Darlegung über die Doxologie 16, 25—27 (S. 7 ff.; vgl. S. 178), sowie die Erörterung über den Eingang und Schluß des Briefs mit den Aussagen und Andeutungen bezüglich des heidenchristlichen Charakters der röm. Gemeinde (S. 119 ff.). Belser.

Das Jubeljahr 1500 in der Augsburger Kunst. Von Dr. **J. E. Weis-Liebersdorf.** Mit über 100 Illustrationen nach Originalphotographien. München, Allgem. Verlagsanstalt 1901. V, 241 S. Lex. 8°.

Beim Herannahen des Jubeljahres 1500 erhielten die Meister Hans Holbein d. Ä., Hans Burgkmaier und der nicht näher bekannte Monogrammist L. F. (Leo Fras oder Laux Fröhlich?) den Auftrag, für das Katharinenkloster in Augsburg einen Cyklus von sechs großen Tafelbildern auszuführen, welche die sieben Hauptkirchen Roms nebst Scenen aus dem Leiden des Herrn und aus der Legende der Heiligen darstellen sollten. Die „Basilikenbilder," Hauptwerke der schwäbischen Schule, jetzt in der kgl. Gallerie zu Augsburg, sind als künstlerische Verherrlichung der Romwallfahrt und Jubiläumsgnade für die Geschichte der Kunst und der Kultur in hohem Grade beachtenswert, und der Cyklus verdiente als Ganzes eine eingehende Würdigung. Indem der Verf. die Aufgabe zum Vorwurf einer für den weiteren Kreis der Gebildeten bestimmten Jubiläums-Denkschrift wählte, hatte er sich nicht im schlichten Rahmen einer engbegrenzten Kunststudie zu halten, sondern auch, wie er im Vorwort bemerkt, das religiöse Fühlen und Denken der deutschen Volksseele um die Wende des Mittelalters zur Neuzeit darzulegen und historisch zu erklären. Da er die Bilder zugleich sehr eingehend erklärt, die mittelalterliche Legende, die in ihnen zum Ausdruck kommt und zu ihrem Verständnis heranzuziehen war, sehr ausführlich zum Wort kommen läßt, auch manche Digressionen sich gestattet, indem er Punkte erörtert, die mit seiner eigentlichen Aufgabe nur in losem Zusammenhang stehen, so gewann die Arbeit einen sehr erheblichen Umfang. Der Mann der Wissenschaft würde eine kürzere Darstellung vorziehen. Bei dem Charakter der Publikation wird er indessen auch in die ausführliche Breite sich finden und das Schöne, was ihm in Text und Bild geboten wird, dankbar aufnehmen. Funk.

Patristische Untersuchungen von Lic. theol. **A. Stahl.** I. Der erste Brief des römischen Klemens. II. Ignatius von Antiochien.

III. Der „Hirt“ des Hermas. Leipzig, Deichert 1901. VI, 359 S. gr. 8.

In der erſten Abhandlung wird der Nachweis unternommen, daß die Bewegung in Korinth, die zum Klemensbrief Anlaß gab, von einem Teil des judenchriſtlichen Elementes der Gemeinde ausging, indem derſelbe die Gemeinſchaft mit den Heidenchriſten ablehnte mit der Theorie, daß nur dem auserwählten Volk Gottes das meſſianiſche Reich gehöre, nicht den ἔθνη, die Verpflichtung zur Miſſion auch an den φοβούμενοι τὸν θεόν, ja ſelbſt der Fürbitte für die ganze Brüderſchaft von ſich wies und nur was jüdiſchen Urſprungs, dem Fleiſche nach Same Abrahams war, für vollgültig erklärte und dabei zur Auflehnung gegen die kirchlichen Vorſteher und ihrer Abſetzung fortſchritt (S. 71 f.). Die zweite Studie befaßt ſich hauptſächlich mit der Anſchauung des hl. Ignatius von der Euchariſtie und Kirche, und es wird dargethan, daß der Biſchof von Antiochien zwar nicht die katholiſche Meßopferlehre bezeuge, aber auch nicht, wie proteſtantiſcherſeits mehrfach angenommen wurde, mit der Rede vom Altar Eph. 5, 2 eine bloße Gebetsverſammlung der Gemeinde, ſondern dasſelbe meine, was Paulus als Tiſch des Herrn bezeichne, und mit dem Worte Brot Gottes nicht eine Gemeindeleiſtung, ſondern die Gottesgabe, die nach I. Kor. 10, 16—17 die Verbindung der Gläubigen zu einem Leibe neben der Gemeinſchaft mit dem Blute Chriſti ſei (S. 134 f.), und daß ähnlich in den anderen Briefen die Euchariſtie in voll ſakramentlicher Bedeutung zu nehmen ſei. Nach der dritten Unterſuchung iſt der Paſtor Hermä eine hochkirchliche Parallelerſcheinung zum Montanismus, entſtanden in Rom in den Jahren 165—170, in einer Zeit, als die erſten ſtürmiſchen, nur allzu berechtigten Bußforderungen in das Abendland gedrungen ſeien, hervorgegangen aus dem Entſchluß, die Reformation der Kirche nicht einer Sekte zu überlaſſen, und Form und Begründung der montaniſtiſchen Prophetie entlehnend, um für die bekämpften und abgewieſenen häretiſchen Erneuerungsverſuche einen kirchlichen Erſatz zu ſchaffen (S. 357 f.).

Der Verf. hat die in Betracht kommenden Schriften einem ſehr eindringenden Studium unterzogen und manches in ein neues und

richtigeres Licht gestellt. Die Patristik wird ihm dafür Dank wissen. Ob aber seine Gesamtauffassung des Klemensbriefes richtig ist, scheint mir zweifelhaft. Ich kann starke Bedenken nicht unterdrücken, werde aber, um zu einem weiteren Urteil zu kommen, den Abschnitt einer genaueren Prüfung unterziehen. Die Anschauung über den Hirten des Hermas hat etwas Bestechendes; aber notwendig oder hinlänglich begründet ist sie doch nicht, und wenn die ihr entgegenstehenden chronologischen Schwierigkeiten in Betracht gezogen werden, erscheint sie als unannehmbar. Auf Einzelheiten gehe ich nicht ein, so manches auch da und dort zur Sprache zu bringen wäre. Wünschenswert wäre die Beigabe eines Verzeichnisses der erklärten Wörter und Stellen gewesen. Funk.

Διδαχη των δωδεκα αποστολων. **Doctrina XII apostolorum.** Una cum antiqua versione latina prioris partis de duabus viis primum edidit J. **Schlecht.** Friburgi Br. Herder 1900. 24 S. gr. 8. M. 1.

Doctrina XII apostolorum. **Die Apostellehre** in der Liturgie der katholischen Kirche. Von J. **Schlecht**, a. o. Professor der Geschichte am Kgl. Lyceum zu Freising. Mit 3 Tafeln im Lichtdruck. Freiburg i. B. Herder 1901. XVI, 144 S. gr. 8. M. 5.

J. Schlecht fand in der vormals Freisinger jetzt Münchener Hs. 6264 eine lateinische Übersetzung des ganzen Abschnittes der Didache, der die Beschreibung der zwei Wege enthält, während bisher von dem Stück nur der Anfang bekannt gewesen war, und teilte den Fund zuerst in der kleineren der vorstehenden Schriften mit, indem er den neuen Text zunächst ganz nach der Hs., hernach in Parallele zum griechischen Text zum Abdruck brachte und hier, was ihm auf der einen oder der anderen Seite Interpolation zu sein schien, in Klammern (< >) stellte oder ([ ]) in den griechischen Text einsetzte, was der Lateiner Ursprüngliches zu bieten scheint. Die Publikation wurde in die zweite und größere Schrift herübergenommen und bildet hier Nr. 1—2 des Anhanges oder der Dokumente (S. 101—118). Die weiteren Stücke dieses Teiles sind:

eine dem Hieronymus beigelegte Homilie, in welcher der Mißbrauch der Didache getadelt werden soll; ein Brief von einem Gegner Gregors VII, der, in der Hs. enthalten, das paläographische Urteil über die Hs. bestätigt; die Admonitio s. Petri sive praedicatio s. Bonifatii; Doctrina Severi episcopi; die Initien der in der Hs. enthaltenen Homilien mit Beifügung der Werke, in denen diese gedruckt sind. Die drei ersten Stücke sind ebenfalls der Freisinger Hs. entnommen, das vierte wird nach der Pariser Hs. 2025 gegeben. Für die beiden ersten Texte erklärt sich die Aufnahme bereits aus dem Bemerkten; die beiden folgenden wurden wegen ihrer Verwandtschaft mit der Didache neu herausgegeben. Im darstellenden Teil der Schrift erhalten wir außer einer kurzen Einleitung über die Didache, ihre Auffindung, Entstehung und Bedeutung, Verhältnis der beiden Teile und Verbreitung im Abendland, eine genaue und eingehende Beschreibung der Freisinger Hs., eine Untersuchung über das Verhältnis des lateinischen Textes zum griechischen und eine Abhandlung über die zwei Wege in der Liturgie. Die Lichtdrucktafeln geben die Seiten der Hs. wieder, welche die Übersetzung der zwei Wege enlhalten.

Die Hs. ist eine Sammlung von lateinischen Predigten über die je mit den Anfangsworten angedeuteten Lektionen der hl. Messe nach der Ordnung des Kirchenjahres. Das Lektionarium ist im wesentlichen dasselbe, wie das der Melker Hs., aus der wir bisher den Anfang der lateinischen Didache kannten. Es wird uns aber durch die Freisinger Hs., wenn auch nicht ganz vollständig, da der Abschnitt von Weihnachten bis Epiphanie fehlt, aber doch viel vollständiger als durch die Melker Hs. überliefert, und in der umfassenden Beschreibung, die der Verf. von jener Hs. liefert, tritt es uns überdies in einem viel helleren Lichte entgegen, als in dem kurzen Bericht, auf den ich seinerzeit bei dieser Hs. (Quartalschrift 1886 S. 650—655) angewiesen war. Als seine Heimat weist der Verf. Rom nach.

Die Übersetzung beschränkt sich auf den ersten Teil der Didache oder die Lehre von den zwei Wegen. Als Unterrichtsbuch zur Unterweisung der Katechumenen und als Grundriß der christlichen Sittenlehre hatte der Abschnitt einen größeren und dauernderen praktischen Wert als der folgende Teil mit der Kirchenordnung,

der nach einiger Zeit infolge der Entwicklung der Kirche mehr oder weniger als veraltet sich darstellen mußte, und so erklärt es sich, daß jener Teil uns öfter in der Litteratur begegnet und sich länger im Gebrauch erhielt als dieser. Der Verf. glaubt für das Zurücktreten des zweiten Teiles auch in der erwähnten Homilie des Ps.-Hieronymus eine Erklärung zu finden. Wie mir scheint, redet aber dieses Schriftstück nicht von der Didache oder von gefälschten Briefen der Apostel, zu deren Inhalt die korrumpierte Doctrina apostolorum herhalten mußte (S. 74), sondern einfach von Briefen mit schlechter Lehre, die mit dem Namen der Apostel versehen wurden, da an der betreffenden Stelle (S. 119) der Genetiv apostolorum nicht mit dem vorausgehenden doctrinae, sondern mit dem folgenden nomine zu verbinden ist.

Bei der vergleichenden Würdigung der beiden Texte kommt m. E. der griechische zu kurz. Die höhere Schätzung erklärt sich indessen aus der begreiflichen Freude des Entdeckers. Im übrigen verdient die Arbeit alle Anerkennung. Der mitgeteilte Fund sichert ihr einen bleibenden Platz in der Litteratur. Funk.

De Brief van Barnabas door A. van Veldhuizen. Groningen, Wolters 1901. 159 S. gr. 8.

Diese Schrift, eine Dissertation zur Erlangung des theologischen Doktorgrades bei der Universität Utrecht, ist eine vollständige Monographie über den Barnabasbrief. Nach einer kurzen Einleitung wird zuerst die Textüberlieferung untersucht und S. 33 f. das Ergebnis in einer Tabelle zusammengestellt. Dann folgt die Geschichte des Briefes, sein Vorkommen in der altchristlichen Litteratur, seine Beurteilung durch die Väter, die Druckausgaben. Das 3. Kapitel bietet eine Analyse der Schrift, eine Untersuchung der Quellen und den Nachweis der Einheit und Integrität des Briefes. In dem nächsten Kapitel wird die Schrift als wirklicher Brief dargethan, im folgenden der Gedankenkreis erörtert. Im 6. Kapitel kommen die Fragen nach Autor, Ort und Zeit an die Reihe: die Abfassung durch den Apostel Barnabas wird zurückgewiesen, Alexandrien als die wahrscheinliche Heimat angenommen; als Zeit ergiebt sich die Regierung Domitians, näherhin das letzte

Drittel derselben oder die Jahre 90—96. Endlich folgen Bemerkungen über das Leben einer altchristlichen Gemeinde nach dem Brief. Den Schluß bildet ein Verzeichnis der in der Schrift zur Sprache kommenden Stellen des Briefes. Die Abhandlung ruht ebenso auf eindringendem Studium der Schrift wie auf umfassender Berücksichtigung der Litteratur. Bei der Erörterung der Zeit wurde indessen die in der Revue d'histoire ecclésiastique I (1900), 31—40; 212—225 erschienene Abhandlung von Ladeuze übersehen. Die Auffassung kommt der meinigen meistens sehr nahe. Funk.

S. Jérôme et la Vie du moine Malchus le captif par **Paul van den Ven**, Docteur en philosophie et lettres. Louvain, Istas 1901. 160 S. gr. 8°.

Nachdem die Lebensbeschreibungen Hilarions und Pauls von Theben von Hieronymus schon vor ein paar Jahrzehnten Gegenstand vielfacher Erörterung geworden sind, wurde die Untersuchung jüngst auch auf das Leben des Malchus ausgedehnt. Da dasselbe auch griechisch und syrisch überliefert ist, erklärte J. Kunze im Theologischen Litteraturblatt 1898 S. 393—98, Hieronymus habe einen vorhandenen Text sich angeeignet und dazu nur einen Prolog geschrieben. Die These ruht aber auf ungenügender Kenntnis der Texte. Eingehender und gründlicher wird die Frage in der vorliegenden Schrift erörtert. Da der griechische Text bisher nur durch die lateinische Übersetzung in dem 7. Band der Vitae sanctorum patrum von Lipomani (1558) bekannt war und diese für eine Aufgabe, wie sie hier zu lösen ist, keine hinreichende Grundlage bietet, veranstaltete der Verf. vor allem eine Ausgabe des Textes, und er benützte dazu zwei Pariser Hss. und eine vatikanische, während er eine zweite vatikanische als Abkömmling von jener auf sich beruhen lassen konnte. Ebenso edierte er das Fragment, das die syrische Hs. 12175 des britischen Museums enthält und durch das die Lücke ausgefüllt wird, die der aus der Hs. Sachau im J. 1899 veröffentlichte syrische Text hat. In dieser Hs. gehen dem Leben des Malchus einige Schriften des Markus Eremita voran, und infolge einer durch die Ähnlichkeit der Namen veran-

laßten Konjektur des Kopisten erscheint Markus in der Überschrift als Verfasser der Malchusbiographie. Einige wiesen die Schrift in der That Markus zu, während Kunze aus dem Fall weitgehende Schlüsse über die Schriftstellerei des Hieronymus zog. Der Verf. weist nun ebenso eingehend als gründlich nach, daß unter den drei Texten der lateinische oder die Schrift des Hieronymus die ursprüngliche Arbeit ist, daß die griechische Übersetzung des Malchuslebens die größte Ähnlichkeit mit der des Hilarionslebens und ohne Zweifel den gleichen Ursprung hat, daß der Autor der Übersetzungen höchst wahrscheinlich der Sophronius ist, den Hieronymus Catal. c. 134 als Übersetzer einiger seiner Schriften, auch der Vita Hilarionis, rühmt. Die Untersuchung macht durchweg einen sehr günstigen Eindruck, und ich stehe nicht an, ihren Ergebnissen, soweit man nach einfacher Lektüre urteilen kann, zuzustimmen. Funk.

Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum von **C. Schmidt.** — Fragment einer Schrift des Martyrerbischofs **Petrus von Alexandrien** von demselben. — Zur handschriftlichen Überlieferung des **Klemens Alexandrinus** von **O. Stählin.** Leipzig, Hinrichs 1901. X, 90, 50, 8 S. gr. 8. M. 5.

Schmidt kam schon vor zehn Jahren (Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus 1892, Texte und Untersuchungen VIII, 1—2) zu der Auffassung, daß Plotins Schrift gegen die Gnostiker (= Ennead. II, 9) nicht gegen den Gnosticismus im allgemeinen gerichtet ist, wie man nach Neander (Über die welthistorische Bedeutung des neunten Buches der zweiten Enneade des Plotinus, in Abhandl. d. Berl. Akad. 1843 S. 299—316) gewöhnlich annahm, sondern gegen eine bestimmte gnostische Sekte. In der vorliegenden Schrift, einer Sonderausgabe der Texte und Untersuchungen XX, 4, N. F. V, 4, untersucht er die Frage weiter und gelangt zu dem Ergebnis, daß die bezüglichen Gegner die Prodikianer waren und von Plotin einfach Gnostiker genannt wurden, weil sie nicht eine abgesonderte Stellung einnahmen und sich selbst diesen Namen beilegten (S. 51—57), daß Plotin auch an verschiedenen anderen Orten die Gnostiker und mit ihnen die Christen

bekämpfe, demgemäß den litterarischen Kampf des Neuplatonismus gegen das Christentum inauguriere und die neuplatonische Schule nur den Bahnen ihres Meisters folgte, wenn sie in den Christen ihre grimmigsten Feinde erblickte und das von Plotin überlieferte Erbe bis zum Untergang der Philosophenschulen unentwegt verteidigte (S. 85). Die Schrift soll eine litterarische Vorarbeit für eine umfassende Darstellung der drei großen Religionssysteme des 2. und 3. Jahrhunderts sein, des Neuplatonismus, des Gnostizismus und des kirchlichen Christentums, die wir, wenn sie inzwischen nicht von anderer Seite in Angriff genommen wird, von dem Verf. in einiger Zeit zu erwarten haben. Nach der bisherigen Leistung dürfen wir einer tüchtigen Arbeit entgegensehen.

Im zweiten Abschnitt wird ein Fragment einer koptischen Schrift veröffentlicht, die von der diokletianischen Verfolgung handelt, in der Petrus von Alexandrien als redend erscheint und sich in einer Vision als den letzten Martyrer bezeichnet. Das Schriftstück macht entschieden den Eindruck eines Briefes, und der Hg. betrachtet es in der gelehrten Erörterung, die er dem Texte beifügt, als solchen und als von Petrus herrührend. Seine Ausführung ist im ganzen überzeugend. Indessen komme ich über den „letzten Martyrer" nicht so leicht hinweg, wie er S. 43, und so lange wir auf ein bloßes Fragment angewiesen sind und der Briefcharakter nicht unbedingt feststeht, ist m. E. mit einer anderen Auffassung zu rechnen. Könnte das Stück nicht einer Lebensbeschreibung entstammen, in der schriftliche und mündliche Aussagen eingehend, aber frei verwertet wurden, jedoch so, daß Petrus vielfach als in erster Person redend beibehalten wurde? Wie aber diese Frage zu lösen sein mag, das Fragment ist jedenfalls von hohem Wert, namentlich wegen des Abschnittes über die Sonntagsfeier, die sehr streng eingeschärft wird.

Die Bemerkungen über die handschriftliche Überlieferung des Klemens v. A., welche den Schluß der Schrift bilden, betreffen den Protreptikus. Es wird nachgewiesen, daß als Textzeuge für diese Schrift nur Cod. Paris. 451 in Betracht kommt, auf den die anderen bekannten Hss. zurückgehen. Funk.

Freiburger Diöcesan-Archiv. Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst- und Litteraturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer. Neue Folge. Erster Band. XVI, 470 S. Zweiter Band. 384 S. Freiburg, Herder 1900/1.

Das Freiburger Diözesan-Archiv eröffnet mit den vorstehenden Bänden eine neue Folge. Den Anlaß zu dem Wechsel gab der Hingang des langjährigen früheren Redakteurs, Prof. Dr. König († 22. Juni 1900), der dem Unternehmen 30 Jahre lang vorstand, unter dessen Leitung 23 Bände (V—XXVII) erschienen und der selbst zahlreiche und wichtige Beiträge lieferte. Wir nehmen unsererseits von dem Wechsel Anlaß, der Publikation wieder an dieser Stelle zu gedenken, nachdem wir mit Rücksicht auf den uns zu Gebot stehenden Raum mehrere Jahre uns darauf beschränkt hatten, die einzelnen Bände in unserem Litteraturverzeichnis zu erwähnen. Wie bei der langen Dauer des Unternehmens nahe liegt, bleibt die Anlage im wesentlichen dieselbe. Nur stehen die Vereinsberichte und das Verzeichnis der Vereinsmitglieder nicht mehr am Anfang, sondern am Schluß des Bandes, und die Ausstattung in Druck und Papier hat sich gehoben. Die Redaktion besorgt jetzt Prof. Dr. J. Mayer in Freiburg. Seinem Vorgänger sind die ersten Blätter des ersten Bandes gewidmet (S. V—XVI); der Nekrolog ist durch Prof. Dr. Krieg verfaßt. Die Bände bringen beachtenswerte Beiträge zur kirchlichen Geschichte des südwestlichen Deutschlands. Indem wir auf die Schrift selbst verweisen, gestatten wir uns eine Abhandlung besonders zu nennen, die Darstellung der Ausbreitung der Bettelorden in der Diözese Konstanz von Repetent Dr. Baur, (I, 101; II, 1—107), Bearbeitung der für die fürstbischöflich-Speyersche Stiftung im J. 1892 an der Universität Tübingen gestellten Preisaufgabe. Das Unternehmen begleiten auch in seinem neuen Lauf unsere besten Wünsche. Funk.

Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit. Von Dr. **A. Ehrhard,**

o. ö. Prof. a. d. Univ. Wien. Stuttgart u. Wien, J. Roth 1902. XI, 416 S. 8. M. 4, 80.

Die Veranlassung zur Abfassung dieser inzwischen in 2 A. erschienenen Schrift gaben, wie das Vorwort meldet, die Erfahrungen, die der Verf. seit drei Jahren in der Kaiserstadt an der Donau machte, und die Aufgabe, die sie sich setzt, ist, in einer den weitesten Kreisen verständlichen Form den Nachweis zu liefern, daß der Katholizismus nicht ein hinsterbendes Gebilde verklungener Zeiten ist, sondern auch im 20. Jahrhundert sich als ein lebenskräftiger Kulturfaktor erweisen wird, wie in den neunzehn Jahrhunderten seiner Vergangenheit, wenn die Katholiken die Aufgaben erfüllen, die er an sie stellt. Zu diesem Behufe wird nach einem kurzen Überblick über die Lage der Kirche in der Gegenwart die Geschichte der Kirche vom Mittelalter an nach den einzelnen Stadien ihrer Entwicklung in Hinsicht auf die treibenden Grundfaktoren einer eindringenden Betrachtung unterzogen (S. 21—301) und dann in den zwei letzten Abschnitten die Tragweite des Gegensatzes der modernen Welt zur katholischen Kirche (302—348) und die Aufgabe der Katholiken im 20. Jahrhundert erörtert (349 bis 402). Die Ausführung bekundet ebenso umfassende Kenntnis der Geschichte der Kirche wie freies und gesundes Urteil, und mit der Begeisterung für die Kirche verbindet sich das Bestreben, die Krisis, in der sie sich in der Gegenwart zu befinden scheint, zu beschwören durch Aufzeigung der Reformen, die sich durch Abstreifung von Gebilden, die für gewisse Zeiten ihren Grund und ihre Berechtigung hatten, in anderen Zeiten aber für die Errichtung ihrer hohen Aufgabe als hinderlich sich erweisen, und durch Anpassung an die Verhältnisse und Bedürfnisse der Gegenwart unbeschadet ihres Wesens sich vollziehen lassen, sowie der Aufgaben, welche die Katholiken zu diesem Behufe zu erfüllen haben.

Wir erhalten somit gelehrte Erörterungen und Reformvorschläge, und bei dem Charakter der Schrift wie bei dem Umfang des in Betracht kommenden Gebietes kann es nicht befremden, wenn manches verschieden aufgefaßt, einiges vermißt wird oder einige Ausführungen weniger befriedigen. Es seien einige Punkte

kurz hervorgehoben. Es wird empfohlen, den Beginn der Neuzeit in das 15. Jahrhundert zu verlegen. Die Gründe, die dafür sprechen, mögen nicht verkannt werden. Daß aber auch starke Gegengründe vorhanden sind, muß der Verf. selbst anerkennen, indem er richtig bemerkt, daß das Mittelalter als kulturelle Macht bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nachwirkte (S. 75). Ich möchte sogar sagen, daß es bis dahin im wesentlichen sich behauptete, und ich glaube, daß man später die Neuzeit mit der französischen Revolution beginnen lassen wird. Vorerst aber scheint mir die übliche Auffassung wohl begründet zu sein, und ich glaube im Unterschied vom Verf. (S. 78) insbesondere als Kirchenhistoriker bei ihr noch bleiben zu sollen. Der Gallikanismus erscheint historisch, wie u. a. auch das Kirchenlexikon zeigt, freilich nicht die zweite, sondern die erste Auflage, in einer anderen Gestalt, als S. 194 bis 198 dargestellt wird; thatsächlich lebte er, auch nachdem der Streit ein Ende genommen, der durch die Deklaration v. J. 1682 und die sich ihr anschließende Verfügung Ludwigs XIV entstanden war, noch lange Zeit nicht bloß, wie bemerkt wird (S. 198), als kirchliche Stimmung sondern in ganz anderer Weise fort, wie schon daraus zur Genüge zu erschließen ist, daß nicht jene Deklaration, sondern, wie der Verf. selbst bemerkt, nur das Ausführungsdekret des Königs zurückgenommen wurde. Bei der Darlegung der Ideenkomplexe, die in der neuesten Zeit oder im 19. Jahrhundert sich verwirklicht haben S. 229 ff., fehlt die Gewissensfreiheit, die so gewiß als die angeführten Faktoren und in religiöser Beziehung noch mehr als sie unter den charakteristischen Zügen eine Stelle einnimmt. Unter den Reformvorschlägen vermißt man die Regelung der Feiertage, die besonders für Deutschland und wohl auch für Oesterreich ein Bedürfnis ist, da seit der Zeit, aus der die gegenwärtige Ordnung stammt, die Verhältnisse sich so erheblich geändert haben, daß dieselbe ohne große Schwierigkeit und ohne beträchtlichen Schaden schwerlich auf die Länge ganz aufrecht zu erhalten ist.

Trotz dieser und anderer Desiderien ist die Schrift mit großer Freude zu begrüßen, und es sind zahlreiche aufmerksame und gelehrige Leser zu wünschen. Wenn die Lehren, die sie giebt, be-

herzigt werden, wird sie viel Gutes stiften. Ob diese Voraussetzung genügend sich erfüllt, ist mir etwas fraglicher als dem Verf. Ich wünsche aber, daß sein Optimismus gerechtfertigt wird.

Vorstehendes wurde alsbald nach dem Erscheinen der Schrift geschrieben. Inzwischen hat sich über dieselbe eine weitgehende Discussion entsponnen. Ehrhard wird sich mit seinen Gegnern in einer besonderen Publikation auseinandersetzen; die Schrift, die zu der Bewegung Anlaß gab, soll demnächst in 9.—12. Auflage ausgehen. Vielleicht bietet sich uns später Gelegenheit, uns näher mit den verschiedenen Äußerungen zu befassen. Vorerst sei nur erwähnt, daß Einig die zweite Hälfte des auch unserer Zeitschrift zugegangenen Schriftchens: Katholische Reformer 1902 (Trier, Paulinus-Druckerei; 39 S.), Ehrhard widmet. Funk.

Die Gottheit des h. Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts. Eine dogmengeschichtliche Studie von **Theodor Schermann**, Priester der Diöcese Augsburg. Gekrönte Preisschrift. Freiburg, Herder, 1901. gr. 8°. X, 245 S. (Heft 4 u. 5 des 4. Bandes der Straßburger Theologischen Studien).

Die große Bedeutung der griechischen Väter des 4. Jahrhunderts für die wissenschaftliche Begründung der Trinitätslehre, besonders der Homousie des h. Geistes ist bekannt und schon oft gewürdigt worden. Es war aber ein dankenswertes Unternehmen für einen jungen Theologen, unter genauer Berücksichtigung der zahlreichen kritischen und monographischen Arbeiten der neuesten Zeit ein zusammenhängendes Bild der großen Geistesarbeit in dem kampfeslustigen 4. Jahrhundert zu entwerfen. Der Verf. hat seine Aufgabe mit Fleiß und Geschick gelöst. Nach einer kurzen Schilderung der Gegner der Gottheit des h. Geistes gibt er eine ziemlich ausführliche Darstellung der einzelnen Väter: Cyrill von Jerusalem, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und v. Nyssa, Didymus, Chrysostomus, Epiphanius. Das Schema, welches der Einzelausführung zu Grund gelegt wird, ist etwas einförmig, hat aber darin seine Berechtigung, daß bei den einzelnen Vätern eben dieselben Gesichtspunkte, Wesen, Wirken, Hervorgehen naturgemäß

wiederkehren. Der Verf. hat sich bemüht, je das Spezifische herauszustellen und den Fortschritt hervorzuheben. Er hätte hierin noch weiter gehen dürfen. Besonders wäre es zu wünschen, daß die scharfe Unterscheidung, welche Regnon zwischen der griechischen und lateinischen Trinitätslehre macht, genauer untersucht würde. Vielleicht würden dann die Versuche, die griechische Auffassung einfach mit der lateinischen zu identifizieren, mit geringerer Zuversicht unternommen. Der Verf. kennt das Werk Regnons, zitiert aber nur den 3. Band, während bereits im 1. Band auf die unterscheidenden Gesichtspunkte hingewiesen wurde. Auch hinsichtlich des übertriebenen Realismus bei Gregor v. Nyssa, den der Verf. selbst als auffallend bezeichnet, hätte er bei Regnon eine Bemerkung gefunden. Die Kontroverse über das Symbolum von Konstantinopel wird nur berührt, sie hätte aber Veranlassung geben können, das Verhältnis desselben zu Cyrill von Jerusalem und Epiphanius einerseits und zum nicänischen Symbolum andererseits weiter aufzuklären. Doch sind dies Wünsche, die über den Rahmen einer Erstlingsschrift hinausgehen und vielleicht Veranlassung zu umfassenderen Studien geben können. Wir empfehlen den vorliegenden wertvollen Beitrag zur Dogmengeschichte den strebsamen Theologen zur aufmerksamen Lektüre. Schanz.

Friedrich Nietzsche. Der „Antichrist" in der neueren Philosophie. Eine Ergänzung zu meinem Werk: „Der Triumph der christlichen Philosophie". Von Msgr. Dr. Engelbert Lorenz Fischer, Geheimer Kammerherr Sr. Heiligkeit des Papstes, Stadtpfarrer in Würzburg. Regensburg 1901. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. VII, 257 S. M. 3.

Es war ein Zeichen der Zeit, daß eine Philosophie wie die Nietzsches möglich war, und es ist nicht weniger bezeichnend, daß sich eine ziemlich umfangreiche Litteratur daran anschließen konnte. Im Ernste wird doch niemand daran denken, einen Autor widerlegen zu wollen, der ohne alle Beweise im prophetischen Orakelton seine nahezu an Wahnsinn, dem er später auch erlegen ist, streifende Weltanschauung voll Sarkasmus, Ironie und Blasphemie dem er-

ſtaunten Publikum offenbart. Die Schlagwörter haben freilich vielfach gezündet, der Hohn und Spott über Gott und Chriſtentum, über Religion und Moral hat in vielen Kreiſen ein lebhaftes Echo gefunden, aber dieſe Kreiſe bekehrt man auch mit den beſten Beweiſen nicht. Bin ich daher auch der Anſicht, daß man ſolchen Verirrungen, ſo geiſtreich ſie immer ſein mögen, zu viel Ehre erweist, wenn man ſie ernſthaft niederlegen will, ſo beſtreite ich allerdings nicht, daß die Wiſſenſchaft ſolche Erſcheinungen zu berückſichtigen und zu würdigen hat, denn ſie haben in den Verhältniſſen der Zeit und der Geſellſchaft einen tieferen Grund. Daß auch die katholiſchen Gelehrten an ſolchen Dingen nicht mit geſchloſſenen Augen vorübergehen, iſt nur anzuerkennen. Der Verf. obiger Schrift war zu einer Kritik durch ſeine bisherigen Arbeiten auf dem Gebiete der Philoſophie vorbereitet und befähigt. Er hat ſich ſogar Mühe gegeben, ein Syſtem in die zuſammenhangsloſen und ſich oft widerſprechenden Äußerungen und Schriften Nietzſches hineinzubringen. Wer ſich alſo hierüber gut orientieren und den Hexenſabbath der modernſten Philoſophie kennen lernen will, dem können wir die Schrift beſtens empfehlen. Der 1. Teil gibt ein Lebens- und Charakterbild Nietzſches, der 2. die Weltanſchauung Nietzſches und deren Kritik. Hier werden die drei einander ablöſenden Perioden und die entſprechenden Schriften unter den Titeln: Der Kunſtphiloſoph (Gefühl), der Freigeiſt (Verſtand), der Übermenſch-Prophet (Wille) draſtiſch geſchildert. Der „Antichriſt“ beſchließt, wie billig, die ganze Darſtellung, denn eine Überbietung dieſer Idioſynkraſie war nicht mehr möglich. Schanz.

Die **Wirkungen des Bußſakramentes** nach der Lehre des h. Thomas von Aquin. Mit Rückſichtnahme auf die Anſchauungen anderer Scholaſtiker dargeſtellt von **Michael Buchberger,** Stipendiat u. Präfekt im erzb. Klerikalſeminar zu Freiſing. Mit Approbation des hochw. Hrn. Erzb. v. Freiburg. Freiburg, Herder, 1901. VI, 216 S. M. 2.

Es könnte auffallen, daß über die Lehre des h. Thomas von den Wirkungen des Bußſakramentes nicht nur unter den Thomiſten

und ihren Gegnern, sondern auch unter jenen selbst von jeher sehr verschiedene Ansichten herrschten und bis auf die Gegenwart keine Übereinstimmung hergestellt werden konnte, wenn man nicht wüßte, daß auch Thomas mit der Zeit Wandlungen durchgemacht hat und bei aller Systematik von den verschiedenen Einflüssen der zeitgenössischen Theologie nicht ganz frei geblieben ist. Der Verf. obiger Schrift gibt eine fleißige und umsichtige Übersicht und Kritik der verschiedenen Meinungen und versucht, eine Ausgleichung herzustellen. In einer Einleitung werden die Quellen und die Anschauungen der Theologen vor und zur Zeit des h. Thomas besprochen, der 1. Teil behandelt die irrigen Ansichten über die Lehre des h. Thomas und die Kritik derselben, der 2. Teil gibt die positive Bestimmung der Lehre des h. Thomas. Der Verf. geht von dem richtigen Grundsatz aus, daß bei einem Autor keine Widersprüche in denselben Schriften oder in Schriften aus verschiedener Zeit angenommen werden dürfen, so lang eine einheitliche Erklärung möglich ist. Indem er nun zugiebt, daß in der That die verschiedenen „irrigen Ansichten" je sehr gewichtige Gründe für sich geltend machen können, es aber verschmäht, durch Annahme von hypothetischen Behauptungen aus fremder Schule die nicht entsprechenden Stellen zu eliminieren, kommt er zu der allein noch übrig bleibenden Annahme, daß der englische Lehrer einerseits v o r der Beicht und Absolution vom Pönitenten nur eine gewöhnliche Attrition, andererseits aber für die Sündentilgung und Rechtfertigung, auch mit Anwendung des Sakraments, eine Kontrition verlangt hat, und zwar sowohl als Teil des Bußsakraments wie auch als letzte Disposition für die Gnade, ohne daß deshalb die Gnade und die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe aufhören, eigentlich sakramentale Wirkungen zu sein. Dadurch sei gegenüber der Kontritio ex opere operantis des Alexander und Bonaventura die Wirksamkeit ex opere operato gewahrt (S. 122). Ebenso sei in der Rechtfertigung durch die Kontrition cum voto sacramenti letzteres nicht blos wegen des Gebotes, sondern wegen der durch die „Schlüssel" vermittelten Früchte des Leidens Christi notwendig. Da aber dieser Weg der Buße der gewöhnliche ist, so scheint doch

Thomas den Kontritioniſten ſehr nahe zu ſtehen. Ein Unterſchied zwiſchen dem Kommentar und der Summa iſt kaum zu beſtreiten. Das Opusculum 22 iſt aber polemiſch und hiſtoriſch einſeitig. Aber jedenfalls iſt dieſer Verſuch ſehr anſprechend. Schanz.

Der **teleologiſche Gottesbeweis** und der Darwinismus. Von Dr. theol. **Ph. J. Mayer.** Mit biſchöflicher Approbation. Mainz, Kirchheim 1900. gr. 8°. VIII, 275 S. M. 4.

Darwin iſt tot und der Darwinismus iſt überwunden, aber dennoch leben beide in ihren Werken und Wirkungen fort. So viel in den Prinzipien und im einzelnen als haltlos nachgewieſen worden ſein mag, die mechaniſche Weltanſchauung mit dem Entwicklungsgedanken hat einen ſo gewaltigen Impuls empfangen, daß ſie trotz aller Einwände einen großen Teil der gebildeten Welt beherrſcht. Es iſt daher noch lange nicht an der Zeit, den Kampf einzuſtellen. Den Verteidigern des Theismus reiht ſich der Verf. obiger Schrift an, indem er einerſeits nach Schellſchen Gedanken die Begriffe zu vertiefen und zu beleben ſucht, um auch die fortgeſchrittene Wiſſenſchaft der Neuzeit für ſie zu gewinnen, und andererſeits die Schwäche des Darwinismus in der Leugnung der Teleologie aufzeigt. Das Buch zerfällt demgemäß in zwei Teile: der teleologiſche Gottesbeweis, der Darwinismus und die Teleologie. Der zweite kritiſche Teil behandelt die Erklärungsgründe, die Beweisgründe und die Erweiterung der Selektionstheorie zu einer Weltanſchauung: Die fleißige Arbeit zeichnet ſich aus durch große Klarheit der Begriffe und Überſichtlichkeit in der Dispoſition und Ausführung. Sie wird namentlich denen gute Dienſte leiſten, welche eine genaue Formulierung und bis ins einzelne gegliederte Einteilung einer fortlaufenden Darſtellung vorziehen. Für den Anfänger und Nichtfachmann ſind in der That dieſe Vorzüge nicht zu unterſchätzen. Doch iſt der 3. Abſchnitt etwas zu kurz gekommen. Denn über den Urſprung des Menſchen, des Lebens und der anorganiſchen Welt kann man auf ſolch engem Raum keine erſchöpfende Kritik geben. Er ſoll offenbar auch mehr zur Vervollſtändigung des Ganzen dienen. Den Standpunkt, welchen der

Verf. gegenüber dem Evolutionismus einnimmt, kann ich im ganzen billigen. Sobald man die Gründe kritisch prüft, findet man, daß die gewaltige Hypothese auf schwachen Füßen steht. Jedenfalls reicht sie ohne theistische Teleologie nicht zu einer befriedigenden Weltanschauung aus. Möge auch dieser Beitrag einiges zur Versöhnung der Geister beitragen. Schanz.

Bibliothek für Prediger. Herausgegeben von P. **A. Scherer,** Benediktiner von Fiecht, im Verein mit mehreren Kapitularen desselben Stiftes, durchgesehen von P. **A. Witschwenter,** Conventual desselben Stiftes. Erster bis vierter Band: Die Sonntage des Kirchenjahres (I. Weihnachts-Cyklus. VIII, 604 S. M. 5, 40. II. Oster-Cyklus. IV, 840 S. M. 7, 60. III. Pfingst-Cyklus, 1. Hälfte. IV, 748 S. M. 7. IV. Pfingst-Cyklus, 2. H. IV, 823 S. M. 8), 5. Aufl. Fünfter Band: Die Feste des Herrn (VIII, 816 S. M. 8). Sechster Band: Die Feste Mariä (VIII, 718 S. M. 7, 50). Siebenter Band: Die Feste der Heiligen (XII, 824 S. M. 8), 4. Aufl. Achter (Schluß-) Band: Gelegenheitspredigten (XII, 702 S. M. 7), 5. Aufl. gr. 8° Freiburg, Herder'sche Verlagsbuchhandlung, 1897—1901.

Das monumentale Werk, das wir hier zur Anzeige bringen, ist erstmals 1853—59 erschienen und vor seiner Vollendung in dieser Zeitschr. 1859, 676 ff. besprochen worden. Nach beinahe einem halben Jahrhundert tritt es — acht große Bände umfassend — zum fünften- bezw. viertenmal seinen Kreislauf an. Gewiß ist der rasche Absatz eines vielbändigen Opus, das nicht fertige Predigten, sondern nur Predigtentwürfe bietet und deshalb die eigene Arbeit der Homileten wesentlich in Anspruch nimmt, ein vollgiltiger Beweis für die praktische Brauchbarkeit desselben wie auch ein rühmliches Zeugnis für das fleißige Studium des dasselbe benützenden Klerus. Zweifelsohne ist dieses planmäßig angelegte und reichhaltige homiletische Sammelwerk auch ganz geeignet, die selbsteigene Thätigkeit des geistlichen Redners zu unterstützen, zu erleichtern und zu fördern.

Was den gleich anfangs getroffenen und bisher mit Recht beibehaltenen, auch beim ersten Erscheinen des Werkes von der

Kritik (Th. Q. 1859, 679) gebilligten und anerkannten Plan betrifft, so wird immer an erster Stelle die betreffende Evangelienperikope ausführlich Vers für Vers exegetisch-homiletisch erklärt. Darnach folgen ziemlich ausgearbeitete Predigtskizzen, die leicht weiter ausgeführt und entwickelt werden können. Den Schluß bildet eine Reihe von Predigtthematen, die teils mehr oder weniger weitläufig skizziert, teils nur nach der Hauptgliederung angegeben sind. Bei den einzelnen Festen, bezw. Festzeiten ist eine historische, resp. liturgische Einleitung vorausgeschickt.

Bei einem so ausgedehnten homiletischen Werke wird wohl niemand von einem Rezensenten verlangen, daß er dasselbe pflichtmäßig „ad umbilicum“ lesen müsse. Nach all den angestellten Stichproben können wir aber mit bestem Gewissen sagen, daß das aus der älteren, neueren und neuesten Predigtlitteratur geschöpfte Material erstens mit gewissenhafter Sorgfalt, homiletischem Takt und praktischem Verständnis gesammelt ist, zweitens fast den gesammten Lehrinhalt der Dogmatik, Moral, Liturgik und Asketik für die homiletische Darstellung bietet und drittens im ganzen einen tüchtigen Lehrstoff für Predigt und Homilie enthält. Speziell finden sich unter den thematischen Skizzen auch einige wertvolle Entwürfe für Homilien im strengen Sinne des Wortes.

Daß unter dem reichen Material sich auch solches findet, das unter das Gericht von 1 Kor. 3, 12 ff. fällt, kann niemanden wundern, aber das Ganze fördert und bereichert unsere homiletische Erkenntnis. Wie die strahlende Sonne wahrnehmbare Flecken hat und uns doch nicht hindert, an ihrem Licht und ihrer Lebenswärme uns zu erfreuen, so dürfen auch die kleinen und kleinlichen Ausstellungen, die Ref. zu machen hätte, ihn nicht abhalten, den Herausgebern des „monumentum aere perennius“ den gebührenden ehrenden Dank zu sagen für ihre schöne und reiche Gabe. Möge der hochw. Klerus dieses „κτῆμα ἐς ἀεί“ auch fernerhin gewissenhaft benützen! Die Bände sind einzeln käuflich. Dem Schlußband ist ein Universalregister über alle in den acht Bänden abgehandelten Materien sowie ein katechetisches Sachregister beigefügt. A. Koch.

Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte von Dr. Florenz **Landmann**. Münster i. W., Aschendorff, 1900. 8°. XVI, 256 S. M. 5,50. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen I.)

Zum Verständnis der großen religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts ist eine genaue Kenntnis der sittlich-religiösen, sozialen und kirchenpolitischen Verhältnisse des ausgehenden Mittelalters absolut notwendig. Trotz mancher bedeutsamer Vorarbeiten fehlt es jedoch daran noch immer, so daß bis zur Stunde die Vorreformationszeit der verschiedensten Beurteilung unterliegt. An der Beseitigung dieser mangelhaften Kenntnis wollen die von Prof. Dr. Finke herausgegebenen „vorreformationsgeschichtlichen Forschungen" mitarbeiten.

Durch den vorstehenden ersten Band führen sich die „Forschungen" vortrefflich ein. Denn die Abhandlung Landmann's ist eine gründliche, durch Fleiß und Solidität gleich ausgezeichnete Forscherarbeit, die unsere Kenntnis von der Predigt der letzten Zeit des Mittelalters, d. h. von 1378—1517, wesentlich erweitert und viele schiefe und unrichtige Behauptungen früherer Forscher, speziell Cruels und Alberts, korrigiert. Nach einer kurzen aber erschöpfenden Einleitung über die kirchlichen und politischen Zustände Westfalens, bezw. des westfälischen Stammesgebietes in der letzten Zeit des Mittelalters weist Teil I eine große Zahl homiletischer Schriftsteller aus dem Ordens- und Weltklerus in Westfalen — über ein halbes Hundert — nach, während bis jetzt nur einige wenige spätmittelalterliche Prediger Westfalens bekannt waren. Teil II charakterisiert die Beschaffenheit der westfälischen Predigten in der genannten Periode, näherhin die verschiedenen Arten, die Redaktion und den Vortrag, die homiletische Theorie und Methode, die Stoffquellen, den homiletischen und künstlerischen Wert der geistlichen Rede jener Zeit. Teil III schildert das geistige und soziale Wirken der westfälischen Prediger in der letzten Zeit des Mittelalters.

Die Arbeit beruht auf einem umfassenden Quellenstudium,

einem überaus reichen handschriftlichen und Inkunabelmaterial, das in einer „Beilage" sorgfältig verzeichnet, bezw. charakterisiert ist, und enthält wertvolle Bausteine für eine künftige Geschichtschreibung der Reformation in Westfalen. Denn wenn wir auch der Ansicht des Verf., daß die damalige Predigt „auf der Höhe der Zeit gestanden sei, was ihre Vertreter, ihre Form und ihre Ziele angehe" (S. 219), nicht ganz zustimmen können, so hat er doch den vollen Nachweis erbracht, daß es um das damalige Predigtwesen in Westfalen im großen und ganzen gut stand und die Ursachen des dortigen Abfalls von der Kirche in erster Linie nicht religiöser, sondern sozialer Natur waren. Schon dadurch allein hat seine Arbeit einen dauernden Wert für die Kirchen- und Kulturgeschichte und entspricht vollauf dem Programm der „vorreformatorischen Forschungen", unter denen sie sicherlich stets einen vornehmen Platz behaupten wird. Speziell aber für die Geschichte des Predigtwesens hätte das vortreffliche Buch u. E. wesentlich gewonnen, wenn der Verf. mitunter auch Proben aus einzelnen Predigten in seine Darstellung eingeflochten und namentlich den Artunterschied zwischen Predigt und Homilie (S. 126 f.) schärfer hervorgehoben, bezw. die Vertreter der einen oder anderen Predigtart genauer gekennzeichnet hätte. Damit soll aber mit nichten ein Tadel, sondern nur ein Wunsch ausgesprochen sein. Der Verf. verdient für seine tiefgehende, die Wissenschaft wahrhaft fördernde Untersuchung volle Anerkennung. A. Koch.

Goldenes Gesundheitsbrevier für Weltpriester und Ordenspersonen sowie für die Kandidaten des geistlichen Standes. Eine praktische Anweisung zur Wahrung, Stärkung und Wiedererlangung der Gesundheit und Meidung von Krankheiten. Nach den neuesten Ergebnissen der Wissenschaft und Erfahrung von Dr. **J. Pöche**. Leipzig, Verlag von Edmund Demme 1900. 8°. 164 S. M. 2,40.

Wegen der innigen Pflicht- und Amtsverwandtschaft zwischen Ärzten und Seelsorgern hält es der Verf. für höchst billig, daß „die Arzneikunde vor allem der Männer des mit ihr gleichsam ver-

brüderten Faches sich annehme und diese in freundschaftlicher Weise zu belehren bemüht sei, ihre der Kirche wie dem Staate teure Gesundheit zuerhalten und sofern sie zu wanken beginnt, neu zu kräftigen" (S. 3). Nicht also die Seelsorger zu belehren, wie in vorkommenden Krankheitsfällen für den ersten Augenblick und für den Notfall sie sich selbst oder anderen ärztliche Hilfe zu leisten vermögen, stellt sich P. zur Aufgabe, sondern er will ihnen jene Lebensregeln vorzeichnen, die den Krankheiten möglichst vorbeugen, und sie auf jene Gefahren hinweisen, die bei den verschiedenen amtlichen Funktionen ihrer Gesundheit drohen, aber gleichwohl durch Anwendung gehöriger Vorsichtsmaßregeln meistenteils glücklich abgewendet werden können. Kurz das „Gesundheitsbrevier", das hinsichtlich seines Inhaltes mit Recht „golden" genannt wird, will eine praktische Anweisung für Geistliche und Seelsorger zur Erhaltung, Befestigung und Stärkung ihrer Gesundheit sein. Teil I giebt die allgemeinen diätetischen Grundsätze und Lebensregeln an und handelt in vier Abschnitten von den Nahrungsmitteln (Speis und Trank), der Bewegung (Erholung, Musik, Gesellschaft, Spiele, Schlaf) und Abhärtung des Körpers (Hautpflege, Kleidung, Leibesübungen), somit — die Wohnung ausgenommen — von all dem, was in den Lehr- und Handbüchern der sog. Pastoralmedizin Gegenstand der allgemeinen Hygiene des Klerikers ist. Teil II enthält, wenn wir es so bezeichnen dürfen, die spezielle Hygiene des Geistlichen. Er teilt nämlich jene besonderen Vorsichts- und Verhaltungsregeln mit, welche der Seelsorger bei seinen verschiedenen Amtsgeschäften und Verrichtungen, beim Studium (Arbeitszimmer, Wohnung), in Kirche und Schule, am Kranken- und Sterbebette, bei außergewöhnlichen Funktionen (Hinrichtungen, Feldpredigt, Seelsorge in Irrenanstalten) zu beobachten hat, um die Gesundheit möglichst vor Schaden zu bewahren. Anhangsweise wird von jener Diät gesprochen, die ungesäumt einzuhalten ist, sobald Übelbefinden und wirkliche Krankheitssymptome sich einstellen.

Das schön ausgestattete und in fließender Sprache geschriebene Buch ist für alle Seelsorger, denen es ja zunächst gewidmet ist, eine wertvolle Gabe. Aber auch der Moral- und Pastoral-

theologe wird dem Verf. für manche Anregung danken. Auffallenderweise ist vom Eislauf und Fahrrad nichts gesagt. Während aber z. B. Stöhr-Kannamüller (Lehrbuch der Pastoralmedizin, 4. A. Freiburg 1900, S. 190) bloß von „dem stolzen Vergnügen des Reitens" spricht, „das nur selten einem Kleriker wird zu Teil werden, es sei denn, daß ihn die Pastorierung einer weit entfernten Filiale, einer sog. Reitstation, dazu nötigt", hält P. das Reiten nicht für eine Etikettenfrage des Klerikers, sondern erteilt ihm u. E. mit Recht seine hygienische Sanktion. „Das Reiten", sagt er (S. 77), „ist namentlich für den Unterleib sehr heilsam. Ein trefflicher Londoner Arzt (Dr. Sydenham † 1689) empfiehlt es als das vorzüglichste Mittel für Hypochondrie und erwähnt eines Priesters, der an der genannten Krankheit heftig leidend ohne Arznei bloß durch Reiten seine Gesundheit wieder erlangt habe". Unter allen Umständen, nur wirkliche Pastorationszwecke ausgenommen, dem Geistlichen das Reiten verbieten wollen, wäre also sicher rigoros. Interesse verdienen auch die Ausführungen des praktischen Arztes über Erholungsreisen, Musik, Gesellschaften und gesellschaftliche Spiele. Hinsichtlich der Kartenspiele (S. 85) verweisen wir auf die Bestimmungen des zweiten Plenarkonzils von Baltimore i. J. 1866 (tit. III. cap. 6 n. 154): Nonnulli sunt ludi, qui licet privatim et domi fiant, clericum tamen dedecent. Alii sunt, in quibus aleae quidem et chartae, quas vocant, pictae adhibentur; verum quatenus animum honeste recreare et oblectare possint, a sacris canonibus non vetantur. Ludos igitur clericus fugiat illicitos; licitis sic utatur, ut ne per excessum aut scandalum illiciti fiant (Siehe Coll. Lacens. III 443). Vgl. Liguori theol. mor. IV 900; Lehmkuhl th. mor. 9. A. (1898) II 617; Ärtnys, th. mor. 5. A. (1898) l. V. n. 62—63 (II 457). Noch besonders sei auf die vortrefflichen Regeln für das Verhalten im Beichtstuhl und bei Predigtvorträgen aufmerksam gemacht. Ref. nimmt keinen Anstand, das überaus lehrreiche Buch allen Seelsorgern auf das angelegentlichste zu empfehlen. A. Koch.

1. **Quaestiones de iustitia** ad usum hodiernum scholastice disputatae ab **A. Vermeersch** e S. J. Brugis, Beyaert (Regensburg, Puſtet) 1901. 8. XXXII 661 S. M. 5, 20.
2. **Theologiae moralis elementa** auctore **L. Piscetta.** Vol. II: De peccatis, de censuris ecclesiasticis et de virtute religionis. Augustae Taurinorum, Officina Salesiana MCMI, 8. 352 p. L.2,50.
3. **Theologia moralis** decalogalis et sacramentalis auctore cl. P. **Sporer,** O. S. Fr. Novis curis edidit P. F. J. **Bierbaum** O. S. Fr. tom. III. Paderbornae MCMI (Typogr. Bonifac. J. W. Schroeder). 8. XI 1167 p. M. 9,60.

1. Die Jeſuiten L. de San, H. Lahouſſe und Arthur Vermeerſch des Collegiums zu Löwen veröffentlichen eine „Universa theologia scholastica“, deren zweiter Band eben das vorſtehende Buch von P. Vermeerſch iſt. Relicta compendiorum via nimis irita, wie in dem biſchöflichen Anerkennungsſchreiben rühmend hervorgehoben wird, will P. V. nicht alle Probleme de iure et iustitia, ſondern nur die Kontroversfragen behandeln, die zurzeit die Moraliſten und Soziologen in dieſer Hinſicht beſchäftigen. Die Methode iſt die ſtreng ſcholaſtiſche. Die Theſe wird mit voller Exaktheit proponiert, der Stand der Frage genau erklärt, der Begriff erläutert und bewieſen, die Hauptſchwierigkeiten werden beantwortet und ſchließlich in Korollarien und Scholien ſekundäre Fragen erörtert. Mehrfach werden Nebenfragen in einem parergon (anhangsweiſe) erledigt. Was nun näherhin den Inhalt des Werkes betrifft, ſo hat der Verf. zweifelsohne die wichtigſten und ſchwierigſten Fragen aus dem genannten Moraltraktate ausgewählt. Alle Themate beruhen auf der genauen Beſtimmung des Begriffes der Tugend der Gerechtigkeit und ihrer Einteilung in die bekannten drei Arten: iustitia commutativa, legalis et distributiva. Bezüglich der Lehre des hl. Thomas iſt u. E. mit Recht P. Cathrein anderer Anſicht (Zeitſchr. für kath. Theol. 1901, 635 ff.). Zuerſt werden das Wahlrecht, die Steuerlehre und die Militärdienſtpflicht, ſodann die Gegenſätze der Gerechtigkeit nebſt der Pflicht der Reſtitution beſprochen. Der Verf. übt hier teilweiſe eine ſehr freie Kritik. Nicht mit Unrecht weist er hinſichtlich der Verpflichtung zur Steuer-

leistung und zum Militärdienst darauf hin, daß die Zeiten sich sehr verändert haben und daß man darum die Ansichten der älteren Moralisten selbst des ersten Ranges, wie Suarez, De Lugo und Alfons, nicht ohne weiteres befolgen, sondern vielmehr nach den Zeitumständen revidieren müsse (S. 132 Nr. 126). Auch hält V. die Ansicht, daß die heutigen Steuern ungerecht seien, keineswegs für probabel (S. 134). Dennoch sieht er in den genannten Gesetzen lediglich reine Pönalgesetze. Die sehr eingehende Abhandlung über den Sozialismus und das Recht des Privateigentums (S. 186—324) beweist hervorragende sozialwissenschaftliche Kenntnisse. Wertvoll sind die beiden Quästionen, deren Gegenstand die Vertragslehre und die Theorie vom gerechten Preis bilden. Am meisten Interesse fanden wir an dem Kapitel über die Zins- und Wucherfrage (S. 441—493). Hier thut der Verf. einen bedeutenden Schritt vorwärts, wagt aber wegen der Encyklika Vix pervenit noch nicht den letzten Schritt über die Schwelle der alten Lehre. Sein Ordensgenosse Rossignol hätte ihm hier einen wichtigen Dienst leisten können (vergl. Funk, Zur Geschichte des Wucherstreites, Tübingen 1901, S. 15 ff.). Beachtenswert bleibt auch immer, daß Massei nicht censuriert worden ist. Von nicht geringer Bedeutung ist sodann die gegenwärtige von dem apostolischen Stuhl erlaubte Praxis. In der S. 441 und 638 verzeichneten Litteratur vermißten wir Funk, Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes, Tübingen 1876. Im Anschluß an die Encyklika Rerum novarum wird dem Arbeitsvertrag, bezw. der Lohnfrage eine ausführliche Darstellung gewidmet. Den Schluß bilden die zwei kurzen Quästionen „de aequitate“ und „de gratia seu grato animo“, insofern sie mit der Tugend der Gerechtigkeit zusammenhängen.

P. Vermeersch hat lauter strittige Fragen aus dem an sich schon heiklen und schwierigen Kapitel über Recht und Gerechtigkeit zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht und darum wohl von vornherein auf allgemeine Zustimmung verzichtet. Thatsächlich können wir denn auch in vielen rein moraltheologischen Fragen seinen Ansichten grundsätzlich nicht beipflichten. Das hindert uns aber nicht, dem scharfsinnigen und sachkundigen Gelehrten für seine

äußerst anregenden Ausführungen aufrichtig Dank zu wissen.

2. Der Inhalt des zweiten Bandes von der Moraltheologie des Turiner Professors Piscetta erhellt aus dem Titelblatt. Wie durch klare, übersichtliche, präzise Darstellung und relative Vollstständigkeit zeichnet sich das Werk, von dem wir aber nur den vorstehenden Band im Auge haben, namentlich durch stete Heranziehung der Schriftlehre aus, ein Vorzug, der ihm gegenüber den meisten moraltheologischen Lehr- und Handbüchern hier ausdrücklich nachgerühmt sein soll. In der Lehre von der Sünde ist vornehmlich die Behandlung der Hauptsünden im engsten Anschluß an St. Thomas gelungen. Der Abschnitt über die Zensuren gehört nicht in die Moral, sondern ist Gegenstand des kanonischen Rechtes. Die Darstellung der Gottesverehrung bewegt sich in dem herkömmlichen Geleise. Das Opfer ist nicht behandelt. Die Erklärung der Worte Jesu über den Eid halten wir für nicht genügend (S. 244). Die bekannten „drei Begleiterinnen des Eides“ (S. 245 ff.) sind viel zu eng gefaßt. Speziell besteht „iudicium“ keineswegs darin, quod non iuretur absque causa necessitatis vel utilitatis, involviert vielmehr die geistige Reife, das Verständnis und die sorgfältige Erwägung des Schwörenden. Auch schließt Wesen und Zweck des Eides jede Art von Mentalreservation absolut aus. Von dem Gegenteil hat uns der Verf. nicht überzeugen können, obwohl wir wissen, daß seine Ansicht die herkömmliche ist. Unter den Beispielen, die S. 248 f. für die reservatio late mentalis angeführt sind, fallen fast alle unter die pure Restriktion, d. h. sie sind einfach Lügen.

3. Enthält schon der zweite Band der Moral von Sporer (Th. Q. 1902, 157 f.) ein großes Lehrmaterial, das heutzutage *κατ' αἶσαν οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν* mehr und mehr anderen Disciplinen zugewiesen wird, so ist dies in dem letzten Band noch vielmehr der Fall. Denn er bringt ganze Abschnitte aus der Dogmatik, der Pastoraltheologie, Liturgik und dem kanonischen Rechte. Die Ausstattung ist abermals eine recht gefällige und die Sorgfalt des Herausgebers lobenswert. Anton Koch.

Staatslexikon. Zweite, neubearb. Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausg. im Auftrage d. Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kathol. Deutschland von Dr. **Julius Bachem.** Freiburg. Herder. Lex.°. Bd. I: Aargau bis Deutsches Reich. VIII S. u. 1440 Sp. 1901. 13,50 M. Bd. II: Dienstgeheimnis bis Heerwesen. IV S. u. 1440 Sp. 13,50 M. Geb. je 16,50 M.

Das von der Görresgesellschaft herausgegebene Staatslexikon wurde von der wissenschaftlichen Kritik sehr gut aufgenommen. Man rühmte von ihm, daß es „auf dem Grunde der altbewährten katholischen Wahrheit ruhe" und doch „den strengen Anforderungen der heutigen Wissenschaft genüge", daß es „durchaus maßvoll und objektiv abgefaßt sei und jede die abweichende Überzeugung verletzende Polemik vermeide", daß es „imponiere durch die wissenschaftliche klare Sprache, mit welcher alle Materien knapp und präzis behandelt werden". Vgl. auch Hsch. LXXX (1898), 160 ff. Der inneren Gediegenheit entsprach der äußere Erfolg. Bereits liegen von der zweiten Auflage zwei Bände vor.

Die programmatische Grundlage für die erste Auflage bleibt für die zweite unverändert. Dagegen soll das Werk natürlich der unmittelbaren Gegenwart angepaßt, erkannte Mängel sollen abgestellt werden. Bei strenger Innehaltung des katholischen Standpunkts soll doch den Bedürfnissen der Gegenwart in höherem Maße Rechnung getragen, zwischen den katholischen Prinzipien und deren Anwendung auf die Gegenwart, zwischen feststehenden kirchlichen Lehren und Schulmeinungen unterschieden werden. Sodann soll der Charakter des Werkes als staatswissenschaftlichen Nachschlagwerkes strenger gewahrt, Materien, die über diesen Rahmen hinausgehen, ausgeschieden oder eingeschränkt werden; so Statistisches und Politisch-Geographisches. Auch manche juristisch-technische Ausführungen sind zu beschneiden. Dagegen soll der biographische Teil erweitert werden namentlich durch Berücksichtigung der hervorragendsten Politiker der Gegenwart.

Wenn man nun die beiden neuen Bände auf die letztgenannten Gesichtspunkte hin prüft, so muß man sagen, daß dieselben streng eingehalten wurden. Eine Reihe von Artikeln ist wesentlich um-

gestaltet, so: Abrüstung, Absolutismus, Arbeiterfrage (in mehrere zerlegt), Bauernstand, Beschlagnahme des Vermögens, Bevölkerung, Börse, Bossuet, Civilgesetzgebung, Eigentum, Eisenbahnen, Erbrecht, Exekution, Fenelon, Frauenfrage, Frieden ewiger, Gesellschaften geheime. Bei den Artikeln Baden, Bayern, Belgien, Brasilien, China, Deutschland u. s. w. ist der geschichtliche Teil bedeutend gekürzt. Andere Artikel sind programmmäßig ganz ausgefallen, so: Frage, orientalische, Dismembration. Die unter „C" in der ersten Auflage stehenden Artikel: Clerus, Competenzkonflikt, Concordate, Constitutionalismus, Consuln, Contribution, Corporation, Culturkampf, Curie kehren hoffentlich größtenteils unter „K" wieder. Neu sind die Artikel: Bedingte Begnadigung, Corpus evangelicorum, C. catholicorum, Fürsorgeerziehung, Gesetzesauslegung. Der letztere hieß früher „Auslegung"; der erstere steckte in „Gefängniswesen". Man sieht, die zweite Auflage trägt in weitem Maße den Charakter einer Neubearbeitung.

Aus den kirchenrechtlichen Artikeln — denn Staatsrecht, Kirchenrecht und Sozialpolitik bilden im wesentlichsten den Inhalt — seien genannt: Asylrecht, Baulast, kirchliche, Beichtgeheimnis, Bekenntnisfreiheit, Bischofswahl, Cölibat, Domkapitel, Ehe, Ehegesetzgebung, Ehehindernisse, Ehe, gemischte, Ehescheidung, Eheschließung, Episkopat, Erziehung bezw. Schule, Gerichtsbarkeit, geistliche, Gewissensfreiheit, Hand, tote.

Auszustellen ist wenig. Im Artikel „Amt" hätten wohl die vielen neueren Arbeiten über die Entwickelung des Beamtentums speziell in Österreich und Preußen angeführt werden sollen. Bei „Begräbniswesen" fehlt jedwede kirchenrechtliche Litteratur. Bd. I, Sp. 757 lies § 348 der CPO. statt 848. Auch wäre auf § 139 des StGB. zu verweisen gewesen. Die Selbstbiographie Bellarmins wurde von Döllinger-Reusch 1887 herausgegeben, nicht 1868. Bd. I, Sp. 894 vermißt man Ausführungen über das wichtige Thema „Kindersterblichkeit"; dürfte als eigener Artikel stehen. Die Bd. I, Sp. 933 in Frage kommende Synode von Paris war a. 829, nicht 869. Daß die Päpste die Metropoliten „pflichtschuldigst" der Teilnahme an der Bischofswahl entheben mußten,

dürfte zu allgemein lauten, ebendaſ. Sp. 936. Im 2. Bd. durfte Sp. 32 Euſebius von Vercelli nicht ſo ohne weiteres als einer der Begründer des kanoniſchen Zuſammenlebens bezeichnet werden, Scherer, Kirchenrecht I, 566 [2]. Ganz richtig iſt — um den Fluß der Ausſtellungen in etwas zu unterbrechen — was geſagt wird über Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, über Berechtigung der Kirche zur Aufſtellung von Ehehinderniſſen, ſpeziell zum Erlaß des Tametſidekrets, über ſtaatliche Ehehinderniſſe für Ungetaufte. Sp. 316 iſt die Titulatur „in partibus infidelium“ für die Weihbiſchöfe zu eliminieren. Der Artikel „Erziehung“ iſt mit mangelhafter Litteraturangabe verſehen. Die pragmatiſche Sanktion, Sp. 659, wird heutzutage wohl von niemand mehr Ludwig d. Hl. beigelegt. Schon im 15. Jahrhundert gab es ſtändige Geſandtſchaften, Sp. 794.

Nur ſo viel iſt mir aufgefallen, ſehr wenig im Verhältnis zum dargeſtellten Rieſenſtoff. Möge die zweite Auflage im bisherigen Tempo weiter ſchreiten zum Nutzen unſeres ganzen ſtaatlichen, kirchlichen und geſellſchaftlichen Lebens! Sägmüller.

III.

Analekten.

In zweiter Auflage erſchien im Verlaufe des vorigen Jahres Prof. Dr. L. A. Schneedorfers Abriß der bibliſchen Hermeneutik (Synopsis Hermeneuticae Biblicae auctore L. A. Schneedorfer, Ed. secunda emendata; Pragae, Bellmann, 1901, IV, 141 p., 8°). Die Schrift iſt in überſichtlicher, präziſer Form gehalten. Vetter.

Die Herder'ſche Verlagshandlung in Freiburg hat uns in den Tagen der 100jährigen Feier ihres Beſtehens mit der Publikation der 3. Auflage ihres Konverſationslexikons erfreut, welche ſich indes als ein vollſtändig neues Werk darſtellt und nur darum als 3. Auf-

lage eingeführt wird, weil dieselbe Firma schon zweimal, 1853—1857 und 1875—79, ein Konversationslexikon herausgegeben hat. Die neue Auflage wird die vorigen an äußerem Umfange ganz namhaft übertreffen; das ganze Werk ist nämlich berechnet auf 8 Bände mit je 55 Bogen oder 160 Hefte zu je 50 Pf., so daß der Gesamtpreis sich auf 80 M. belaufen wird. Die Vollendung wird etwa nach 5 Jahren erfolgen. In der Einleitung zum Probeheft ist noch ausdrücklich hervorgehoben, daß auch in der Neubearbeitung das anderwärts sehr verkürzte katholische Element zur Geltung gebracht, dabei aber ohne Einseitigkeit alles, was im Bereich der Natur und des Geistes für die weitesten Kreise wissenswert erscheint, berücksichtigt werden solle. Nach dem Probeheft zu schließen wird das neue Lexikon durch Gediegenheit des Inhalts und durch elegante Ausstattung mit den besten Leistungen dieser Art aufs ehrenvollste die Konkurrenz bestehen. Die dem 1. Heft beigegebene Karte von Ägypten und Abessinien und die Bilder aus dem Gebiet der ägyptischen Kunst sind in technischer Vollendung hergestellt. Sicher wird die durch ihre hervorragenden Verdienste um die katholische Litteratur hochverdiente Verlagshandlung mit ihrem neuesten zeitgemäßen Unternehmen durch zahlreiche Bestellungen Anerkennung finden. Belser.

Eine bisher unbekannte **Lobrede auf den hl. Polykarp** wurde in einer Handschrift entdeckt, die jüngst durch F. Cumont der kgl. Bibliothek in Brüssel geschenkt wurde. Die Hs. ist ein Kanonarium für den Monat November, entstand im 12. oder 13. Jahrhundert, und enthält mehrere Palimpsestblätter, die aus dem 10. oder 11. Jahrhundert zu stammen scheinen und ihr eine höhere Bedeutung verleihen, indem sich auf ihnen Bruchstücke von jener Lobrede und einigen anderen Schriften lesen lassen. Eine Beschreibung bietet Bidez in dem Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique 1900 p. 579—624. Das Enkomion wird in der Hs. Chrysostomus zugewiesen, gehört aber nach den Ausführungen von Lamy und de Smedt (ebd. S. 491 — 498) dem Kirchenlehrer nicht an, sondern ist ein Pseudepigraphum. Der Verfasser benützte das bekannte Martyrium des hl.

Polykarp und berührt sich an den deutlicheren Parallelen mit der Hs. von Moskau. Bidez giebt S. 595—605 die Bruchstücke, die noch lesbar sind. Da die bestimmten Parallelen sehr spärlich sind und der hohe Wert der Hs. von Moskau schon bisher erkannt war, erfährt der Text des Martyriums durch den Fund keine Änderung. Immerhin sei hier auf ihn aufmerksam gemacht, da er bei Bearbeitung der 2. Auflage meiner Patres apostolici mir noch nicht zugänglich war und beim Druck von mir übersehen wurde. Die bezüglichen Lesarten stellen sich also nach der bekannten Bezeichnung der Hss. oder Textezeugen folgendermaßen dar: Mart. Polyc. 13, 1 (p. 328, 17 ed. Funk 1901) *συναγόντων* a (= Hs. von Brüssel) m p (E): *συναγαγόντων* b h v, 13, 1 (328, 18) *καὶ βαλανείων* bhpv E: > a m, 13, 3 (330, 8) *ἄσκυλτον* a m (E): *ἀσάλευτον* b h p v, 14, 1 (330, 9) *προσέδησαν* a m E: *ἔδησαν* b h p v, 14, 1 (330, 11) *ὁλοκαύτωμα* a h m p E: *ὁλοκάρπωμα* b v. In der vielerörterten Stelle 16, 1 wird das *περιστερὰ καὶ* bestätigt, indem der Panegyriker sagt: *Εἶτα ὡς αἷμα ἐξῆλθεν, ὅτε στρατιώτης* (?) *αἰχμῇ διήνοιξε τοῦ Χριστοῦ τὴν πλεῦραν, ἐξελθεῖν φασιν περιστερὰν καὶ πλῆθος αἱματοειδές.* Funk.

Als **Inedituum** wurde in der Quartalschrift 1901 S. 220 von Faulhaber ein von ihm im Cod. Bodleian. Miscell. gr. 5 aufgefundenes Programm zum Psalter bezeichnet. Wie Mercati mitteilt, ist das Stück ein Auszug aus der christlichen Topographie (c. 2) des Kosmas Indikopleustes und gedruckt bei Migne PG. 88, 243 sqq., wieder gedruckt unter dem Namen des Johannes Chrysostomus ebd. 55, 531—534. S. 223 werden von Faulhaber Exegesen Theodorets als zum größten Teil noch unediert erwähnt. Mercati glaubt wenigstens mehrere derselben Theodor von Mopsveste zuschreiben zu sollen und stellt darüber eine nähere Ausführung in Aussicht. Funk.

Die laufenden Jahrgänge von

Civiltà Cattolica

(herausgegeb. v. d. Gesellsch. Jesu in Rom)

und

Razòn y Fe

(herausgegeb. v. d. Gesellsch. Jesu in Madrid)

können sehr billig bei mir ohne Porto-zuschlag abonniert werden.

Hermann Kitz
Verlagshandlung.
München.

Die Tübinger Theologische Quartalschrift kann durch jede Buchhandlung, Postanstalt, sowie direkt durch den Verlag von Hermann Kitz in München bezogen werden. Der Preis beträgt pro Jahrgang im Buchhandel M. 9. —; bei Bezug durch eine Postanstalt tritt noch Zustellgebühr dazu.

Soweit die Vorräte der bisher erschienenen Jahrgänge, welche von dem Unterzeichneten nicht übernommen worden sind, reichen, können dieselben sowohl von mir als auch von der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen zu den folgenden Preisen bezogen werden, und zwar:

Die Jahrgänge 1—79 zu

M. 3. — für den Jahrgang.

(Jahrgang 10, 11, 28, 40, 45 nur einzelne Hefte.)

Die Jahrgänge 80—83 behalten den Preis von 9 Mark für den Jahrgang.

Damit ist denjenigen Bibliotheken, in welchen sich Lücken hinsichtlich der „Theologischen Quartalschrift" finden, Gelegenheit gegeben, ihre Bestände auf billigem Wege zu vervollständigen.

Personen-, Orts- und Sachregister

zur

Tübinger Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI

In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Josef Schmid, Telan.

Preis statt M. 4.20 nur M. 2.50.

hält stets vorrätig

München. Verlag von Hermann Kitz.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Belser, D. Belser,
D. Koch, D. Sägmüller,
Professoren der kath. Theologie an der k. Universität Tübingen.

Vierundachtzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

München 1902.
Verlag von Hermann Kitz.

— Preis für den Jahrgang von 4 Heften M. 8. —

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Diekamp, Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriners Theognostus 481
Kihn, Zum Briefe an Diognet c. 10, 3—6 497
Beyber van, Der Teich Bethesda und die Gottheit Jesu . . 498
Koch, A., Die moralische Verpflichtung der bürgerlich-weltlichen Gesetze 574

II. Rezensionen.

Höpfl, Die höhere Bibelkritik. Vetter 620
Funk, Patres apostolici . . . . . | Funk . . . 623
Funk-Krüger, Die apostolischen Väter . | Funk . . . 623
Knopf, Ausgewählte Martyrerakten . . . | Funk . . . 623
Funk, Kirchengeschichte . . . . . | Funk . . . 623
Jansens, Summa theologica. Schanz 625
Schelle-Sachsse, Die Homiletik und Katechetik des Andreas Hyperius. A. Koch 629
Hauten, Kirchenlexikon. A. Koch 630
Arndt, Die kirchl. Rechtsbestimmungen für die Frauenkongregationen. Sägmüller 634
Stiegler, Dispensation. Sägmüller 635
Bossi, Vermögensrechtliche Ansprüche bei der Trennung von Religionsgenossenschaften. Sägmüller 637
Richert, Die Anfänge der Irregularitäten. Sägmüller . . 638

III. Analekten.

I.

Abhandlungen.

1.

Ein neues Fragment aus den Hypotypoſen des Alexandriners Theognoſtus.

Von Privatdozent Dr. Fr. Diekamp in Münſter.

Schon Zanetti erwähnt in ſeinem Kataloge der griechiſchen Handſchriften der St. Markusbibliothek zu Venedig ein Theognoſtfragment in dem codex gr. 502 s. 14. Die Notiz iſt nicht unbeachtet geblieben. M. J. Routh verwertet ſie am Schluſſe ſeiner Unterſuchungen über dieſen alexandriniſchen Lehrer: „Ceterum affertur Theognostus Alexandrinus in codice quodam Graeco bibliothecae S. Marci Venetiis, teste ejusdem bibliothecae Catalogo a. 1741 [rect. 1740] impresso“. Er muß jedoch hinzuſetzen: „Utrum vero ab excerptis Athanasianis ὑπόσις illa differat, nondum rescivi“ (Reliquiae sacrae III², 1846, S. 422). Auch in den folgenden Dezennien gab ſich Niemand die kleine Mühe, der Angabe Zanettis nachzugehen. A. Harnack (Geſchichte der altchriſtl. Litt. I, 1893, S. 439) teilt die Äußerung Rouths mit und fügt bei: „die Sache iſt bisher m. W. noch nicht unterſucht; es iſt zu vermuthen, daß es ſich um einen anderen Theognoſt handelt“.

Die letztere Annahme trifft jedoch nicht zu. Das Fragment, das uns die bezeichnete Handschrift auf Bl. 254 und 254^{v} aufbewahrt hat, wird wirklich dem Alexandriner Theognostus zugeschrieben und auf sein großes dogmatisches Werk, die Hypotypoſen, zurückgeführt, und gegen die Echtheit erhebt sich, wie sich zeigen wird, kein ernstes Bedenken. Mit dem sonstigen Inhalte des Kodex (vgl. Zanetti p. 264) steht das Stück in keinem Zusammenhange. Die bedeutend kleinere und engere Schrift dieses und des unmittelbar folgenden Basilius-Fragments macht es wahrscheinlich, daß der Schreiber diese Texte zur Ausfüllung eines leeren Raumes von fast anderthalb Seiten nachträglich eingeschoben hat. Ähnliches zeigt sich noch an anderen Stellen der Handschrift.

Der Text des Fragments ist ziemlich gut erhalten. Von dem Ausfall eines Wortes in n. 1 abgesehen, ist am Schlusse von n. 3 eine halbe Zeile (etwa 7—8 Worte) freigelassen; ich habe versucht sie sinngemäß zu ergänzen. Außerdem erfordert n. 5 eine Emendation; hierüber s. u. S. 486 f. Die Aufschrift giebt den Titel des Werkes etwas abweichend von der Tradition bei Athanasius und Photius an. Die letztere (*Ὑποτυπώσεις*) ist jedenfalls die bessere. Die Vorbemerkung *Σημειωτέον κτλ.* ist nicht durch einen besonderen Schriftcharakter ausgezeichnet oder durch eine größere Interpunktion von dem Texte getrennt. Sie braucht nicht notwendig auf einem selbständigen Wissen ihres Urhebers von den Hypotypoſen zu beruhen; denn ebendasselbe Urteil fällt Photius über dieses Werk (Bibl. cod. 106; vgl. u. S. 493 f.). Über die Zeit, in der das Stück aus den Hypotypoſen herausgehoben worden ist, läßt sich nichts Näheres feststellen.

Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως ἐκ τῆς τῶν δογμάτων ὑποτυπώσεως.

Σημειωτέον ὅτι ἐν ἄλλοις πολλοῖς οὗτος βλασφημίας λέγει περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡσαύτως καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Λόγον καὶ σοφίαν τὸν υἱὸν ὀνομάζουσιν αἱ γραφαί· λόγον μὲν οἷα δὴ νοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων ἐξιόντα· τὸ γὰρ κάλλιστον γέννημα τοῦ νοῦ τὸν λόγον εἶναι <σαφές>. [2] *ἔστι δὲ ὁ λόγος καὶ εἰκών· μόνος γὰρ οὗτος τῶν ἐν τῷ νῷ τυγχανόντων νοημάτων τὴν ἔξω φορὰν ἐγχειρίζεται.* [3] *ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ἡμῖν λόγοι ἐν μέρει καὶ τὰ δυνατὰ ἐξαγγέλλουσι, τινὰ δὲ καὶ ἀπόρρητα ἀπολείπουσιν ἐν τῷ νῷ μόνῳ ἀποκείμενα· τὸν δὲ οὐσιώδη τοῦ θεοῦ λόγον ἁπάντων <τῶν τοῦ θεοῦ θεωρημάτων ἑρμηνέα λέγειν εἰκός>.* [4] *διὸ καὶ σοφίαν αὐτὸν εἶπον, ὡς μᾶλλον τούτου τοῦ ὀνόματος τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῷ θεωρημάτων ἐνδείκνυσθαι δυναμένου.*

[5] *Καὶ ἐν αὐτῷ οἰκεῖν φασι τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος πάσης, οὐχ ὡς ἑτέρου μὲν ὄντος αὐτοῦ, ἑτέρας δὲ ἐπεισιούσης ἐν αὐτῷ τῆς θεότητος, ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο τῆς οὐσίας αὐτοῦ συμπεπληρωμένης τῆς θεότητος.* [6] *ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν ἔχοι ἂν καὶ κατὰ τὸν ἀριθμόν. διὸ καὶ εἷς λόγος καὶ μία σοφία· ἄλλης γὰρ οὐκ ἐδεῖτο ὁ πατήρ, οὐδὲ ἄλλο τι ἐκμαγεῖον αὐτῷ ἔσεσθαι τῆς οὐσίας ἔμελλεν ὥσπερ ἐνδεῶς ἔχοντος τοῦ πρώτου. οὕτω γὰρ ἔμελλε πλήρη τὴν ὁμοιότητα ἔχειν, εἰ μηδὲ τοῦ ἀριθμοῦ ἀπολείποιτο.* [7] *εἷς δὲ ὢν καὶ τὴν τοῦ ἑνὸς ὁμοιότητα σώζων ἀκριβῆ ἀναλλοίωτος ἂν εἴη ἀναλλοιώτου πατρὸς μίμημα ὤν· ἀδύνατον γὰρ μεταβολῆς ἐν πείρᾳ γενέσθαι τό γε ἀκριβῶς πρὸς τὴν τοῦ ἑνὸς ὁμοιότητα νενευκός.*

[8] *λέγεται δὲ καὶ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*

---

[1] Joh. 1, 1 — *σαφές*] von mir ergänzt — [2] Kol. 1, 15; 2 Kor. 4, 4 — [3] *τῶν* bis *εἰκός*] von mir ergänzt — [4] 1 Kor. 1, 24 — [5] Kol. 2, 9 — *αὐτὸ δὴ τοῦτο*] Emendationsverſuche ſ. u. S. 5 f. — [8] Hebr. 1, 3;

καὶ κάτοπτρον ἀκηλίδωτον, ἅπερ ἐν κύκλῳ περιόντα πολλοῖς ὀνόμασι τὸν τῆς εἰκόνος λόγον διατηρεῖ.

Das Fragment gehört zu einer Auseinanderſetzung über die Prädikate, die dem Sohne Gottes in der h. Schrift beigelegt werden. Er heißt „Logos" als *γέννημα* des Nus des Vaters aller Dinge. „Bild" wird der Logos genannt, da er die in dem Nus wohnenden Ideen zum Ausdruck bringt. Noch beſſer bezeichnet der Name „Weisheit" die Fülle der in dem Logos vorhandenen Ideen. „In ihm wohnt die Fülle der ganzen Gottheit" d. h. er beſitzt die vollendete Ähnlichkeit mit dem Vater nicht nur der Weſenheit nach, ſondern auch der Zahl nach, ſo daß er auch unveränderlich iſt wie der Vater. „Abglanz der Herrlichkeit Gottes" und „makelloſer Spiegel" ſind nur andere Ausdrücke für das Prädikat „Bild".

Wohl Niemand wird bei genauerer Prüfung in Abrede ſtellen, daß dieſe Lehre vom Sohne jener der alexandriniſchen Schule vor dem Konzil von Nicäa entſpricht. Nicht nur daß Unterſuchungen über die Prädikate des Sohnes auch ſonſt angeſtellt wurden (vgl. Origenes De princ. I, 2); die Doktrin ſelbſt iſt alexandriniſch. War es bei den Apologeten und Antignoſtikern gebräuchlich, den Logos als Nus zu bezeichnen[1]), ſo zogen die Alexandriner es vor, den Vater als den Nus, aus dem der Logos hervorgehe, zu betrachten. Beſonders deutlich tritt dies bei Dionyſius hervor (bei Athanas. De sent. Dionysii 23: *ὁ πατήρ, ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς, πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἑρμηνέα καὶ ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει*). Aber auch ſchon Gregor Thaumaturgus (Paneg. in Orig. 5: *αὐτοῦ τοῦ*

Sap. 7, 26.

1) Vgl. Athenag. Suppl. 10: *νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Theoph. ad Autol. II, 32: *πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα.* Hippol. c. Noët. 11: *οὗτος ὁ νοῦς, ὃς προβὰς ἐν κόσμῳ ἐδείκνυτο παῖς θεοῦ.*

πρώτου νοῦ λόγος ἔμψυχος ὤν) und Origenes ſelbſt (z. B. De princ. I, 3: per hoc Verbum dicitur, quia sit tamquam arcanorum Mentis interpres, vgl. I, 7; In Joh. tom. I, 42) haben den Vater als den Nus aufgefaßt. Der Wortlaut bei Theognoſt n. 1 geſtattet allerdings den Vater und den Nus zu unterſcheiden und etwa analog der neuplatoniſchen Abſtufung *ἕν* (*μονάς*), *νοῦς*, *λόγος* den Nus für ein vom Vater ausgegangenes Weſen zu halten, das den Logos aus ſich hervorbringt. Eine ähnliche Vorſtellung will An. Aall bei Clemens von Alexandrien wahrgenommen haben, wenn er im Protrept. 10, 98 ſagt: *ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος*. „Zwiſchen dem weltlichen, geſchichtlichen Logos und der unnahbaren *μονάς*" ſei nach der Theorie des Clemens „noch eine Idealvorſtellung, ein ſublimierter Nousbegriff einzuſchieben"[1]). Indeſſen dieſe Mittelſtellung des Nus iſt in Clemens' Gedankengängen ſonſt nicht nachzuweiſen, und aus den angeführten Worten kann ſie nicht entfernt mit Gewißheit herausgeleſen werden. Die fernere Schultradition in Alexandrien lehnt ſie, wie geſagt, beſtimmt ab. So denkt nun auch der Autor unſeres Fragments nicht daran, zwiſchen dem Vater und dem Logos den Nus einzuſchieben. Beſonders von n. 5 an iſt dies unverkennbar; der Logos iſt der erſte und vollendete Ausdruck des väterlichen Weſens, ein Zwiſchenweſen oder auch nur eine Zwiſchenvorſtellung hat keinen Platz.

Die Begründung des Namens *εἰκών* (n. 2) iſt gleichfalls alexandriniſch. Es genügt auf Origenes zu verweiſen: *τὰ τῆς ἀληθείας θεωρήματα οὐ συνέχων ὁ πατὴρ ἐρεύγεται καὶ ποιεῖ τὸν τύπον αὐτῶν ἐν τῷ λόγῳ καὶ διὰ τοῦτο εἰκόνι καλουμένῳ τοῦ ἀοράτου θεοῦ* (In Joh. I, 42 bei Migne P. gr. 14, 100 D). Der Logos iſt der Inbegriff der göttlichen Ideen,

1) An. Aall, Der Logos II, 1899, S. 408.

mit deren Kundgebung nach außen er allein betraut ist (vgl. Origenes De princ. I, 3: per hoc Verbum dicitur, quia sit tamquam arcanorum Mentis interpres; I, 7: Verbum arcana sapientiae et scientiae mysteria interpretans ac proferens rationabili creaturae, u. ö.). Es giebt keinen Gedanken, der in dem Nus verborgen bliebe und nicht in dem Logos zum Ausdruck käme (n. 3), m. a. W. der Logos ist das vollendete Bild des Vaters.

Die Anwendung von Kol. 2, 9 nicht auf den Gottmenschen, sondern auf den präexistenten Logos (n. 5) hat ihre Parallele bei einem etwas jüngeren „Alexandriner", Eusebius von Cäsarea: *μόνῳ γὰρ ἐν αὐτῷ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς πατρικῆς ἐνοικεῖν θεότητος ὁ μέγας ἐπαίδευσεν ἀπόστολος* (De eccl. theol. I, 2). Auch Origenes bemerkt schon: re tamen et substantia unum sunt, in quibus plenitudo est divinitatis (De princ. IV, 28). Aber nicht so wohnt die Fülle der ganzen Gottheit in dem Logos, als ob er sein besonderes Wesen hätte und die Gottheit als etwas von ihm Verschiedenes erst hinzukäme, sondern — so wird der Satz zu vollenden sein — insofern er seiner Wesenheit nach selbst Gott ist. Der Satz bedarf einer Emendation. Die einfachste Korrektur, auf die Herr Professor Weyman mich freundlichst aufmerksam machte, wäre die Änderung des *αὐτὸ δὴ τοῦτο* in *αὐτῷ δὴ τούτῳ*. Aber der Schrifttext erführe dann in dem letzten Satzgliede keine eigentliche Erklärung, sondern nur eine Umschreibung, die keine größere Klarheit schafft; außerdem erwartet man in demselben Satzgliede eine Äußerung zu finden, wodurch die Eingangsworte des folgenden Satzes (n. 6): *ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν* eingeleitet oder vorbereitet werden. Ich glaube daher, daß einige Worte ausgefallen sind, und möchte sie so ergänzen: *ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτό <ἐστιν, ὃ καὶ ὁ πατήρ, καθ' ὁμοιότητα τούτου> τῆς οὐσίας αὐτοῦ*

συμπεπληρωμένης τῆς θεότητος. Die Ähnlichkeit des *τοῦτο* und des *τούτου* würde den Ausfall der Worte *ἐστιν* bis *τούτου* leicht erklären. Die Doktrin: *αὐτὸ δὴ τοῦτό ἐστιν, ὅ καὶ ὁ πατήρ*, kann aber unſerem Autor unbedenklich zugeſchrieben werden, da er n. 6 und 7 die vollendete Ähnlichkeit des Logos mit dem Vater bekennt. Sie entſpricht auch dem, was wir aus anderen Quellen über die Hypotypoſen Theognoſts wiſſen, indem er zwar nach dem Zeugniſſe Gregors von Nyſſa (c. Eunom. lib. 4 bei Migne P. gr. 45, 661 D) und des Photius (Bibl. cod. 106) den Subordinatianismus nicht völlig überwunden hat, aber nach Ausweis eines Fragments bei Athanaſius (De sent. Dionysii 25) auch die auf das Homouſion gerichtete Tendenz zur Geltung kommen läßt. Sie entſpricht nicht minder dem Syſteme des Origenes mit ſeinen verſchiedenen Gedankenreihen, von denen die eine konſequent verfolgt allerdings im Arianismus einmündet, die andere aber auf das Homouſion zuführt.

Die Weſensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater fordert auch die Ähnlichkeit der Zahl nach: es iſt nur Ein Logos, Eine Weisheit. Denn ſonſt wäre anzunehmen, daß dieſe Weisheit (der Logos) dem Vater nicht genüge, oder daß dieſer erſte Abdruck (*ἐκμαγεῖον*) ſeiner Weſenheit mangelhaft ſei. Nur dann iſt die Ähnlichkeit eine vollſtändige, wenn ſie ſich auch auf die Zahl erſtreckt (n. 6). Vor dem Ausbruch des Arianismus iſt dieſe Betonung der Einheit des Logos m. W. nicht nachweisbar; aber gegenüber den Arianern tritt ſie wiederholt hervor (vgl. Athanas. De decr. Nic. synodi 16. 17 gegen Arius; Orat. 2. c. Arianos 37 sqq. gegen Arius und Aſterius).

Die vollkommene Ähnlichkeit mit dem Einen[1]) ſchließt

1) Das zweimalige *τοῦ ἑνός* wird nicht von dem Neutrum *τὸ ἕν* abzuleiten ſein; der Kontext läßt entſchieden an *ὁ εἷς* denken.

für den Einen Logos auch die Unveränderlichkeit in sich: er ist das über jeden Wechsel erhabene Abbild (*μίμημα*) des unveränderlichen Vaters (n. 7). Auch dieses Prädikat des Logos kommt in der vorarianischen Zeit nur selten und zwar in der speziellen Beziehung auf das Geheimnis der Menschwerdung, die keine Wesensveränderung des Logos bewirke, zum Ausdruck (vgl. Origenes C. Cels. IV, 14: *μένων γὰρ τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος συγκαταβαίνει τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ οἰκονομίᾳ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν*). In dem arianischen Streite aber wurde die Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit des Logos ein wesentlicher Differenzpunkt (vgl. z. B. Athanas. Orat. 1 c. Arianos 39: *καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀτρέπτου πατρὸς ἄτρεπτός ἐστι καὶ ὁ λόγος*).

Der dargelegte Inhalt des neuen Fragments verrät uns also den Verfasser als einen Angehörigen oder Gesinnungsgenossen der alexandrinischen Schule. Der Subordinatianismus tritt zurück, klingt aber doch in n. 2 (*μόνος γὰρ οὗτος τῶν ἐν τῷ νῷ τυγχανόντων νοημάτων τὴν ἐξω φορὰν ἐγχειρίζεται*) nicht undeutlich an. Nur wenig trennt indes den Verfasser von der Anerkennung der Homousie des Sohnes mit dem Vater. Zwar spricht er nur von der Ähnlichkeit beider; aber sie ist ihm eine *ὁμοιότης πλήρης, ἀκριβής* (n. 7. 8) und somit in Wirklichkeit eine Gleichheit. Allerdings im Sinne des Nicänum und des h. Athanasius — als Wesensidentität — wird das Verhältnis des Sohnes zum Vater von unserem Autor noch nicht aufgefaßt: der Sohn gilt als wahrer Gott wie der Vater, ohne daß sein Wesen mit dem des Vaters schon ausdrücklich identifiziert wird. Der Standpunkt des Verfassers ist also der des in der Läuterung begriffenen, in der Richtung auf das Nicänum weiter fortgeschrittenen Origenismus aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, dem Zeitalter des Theognostus; es ist der Standpunkt, der nach dem Zeug-

niſſe der ſonſtigen Quellen in den Hypotypoſen Theognoſts zum Ausdruck kam. Die Zuverläſſigkeit der Aufſchrift des neuen Fragments wird alſo von dieſer Seite durchaus beſtätigt.

Nur die Sätze n. 6 und 7 erheiſchen noch beſondere Aufmerkſamkeit. Wenn der Verfaſſer ſo lebhaft für die Einzigkeit des Logos, ſeine vollendete Ähnlichkeit mit dem Vater und ſeine Unveränderlichkeit eintritt, Lehrpunkte, die vor dem Auftreten des Arius in der uns bekannten Litteratur gar nicht oder nur beiläufig berührt werden, ſo iſt hierfür eine ausreichende Erklärung zu geben, wenn das Fragment als echt gelten ſoll. Gab es zur Zeit Theognoſts einen beſonderen Anlaß, auf die genannten Fragen einzugehen? Die Antwort liegt nahe: die Lehre des Presbyters Lucian, des Vorſtehers der antiocheniſchen Exegetenſchule, konnte den Anlaß dazu bieten [1]). Aus den wenigen Andeutungen über ſeine Lehre, die wir beſitzen, und aus den Anſichten ſeiner Schüler, die ſich mit Stolz auf ihn beriefen, können wir entnehmen, daß er die Einzigkeit des Logos beſtritt: außer dem ewigen innergöttlichen Logos lehrte er einen aus nichts geſchaffenen Logos, dem er die Incarnation (bloß Annahme eines menſchlichen Leibes) und die Erlöſung zuſchrieb, der in der h. Schrift als der Sohn des himmliſchen Vaters erſcheine. Den letzteren Logos bezeichnete Lucian auch ausdrücklich als ein unvollkommenes Bild des Vaters [2]); ohne Zweifel deshalb weil er der Veränderung unterliegt und in ſtetem Fortſchritt ſeine Vollendung erſt erreichen muß. — Zwiſchen den Anſichten, die der Verfaſſer unſeres Fragments entwickelt, und denen des Pres-

1) Vgl. die eingehenden Unterſuchungen über Lucian von A. Harnack in der Realencyklopädie VIII² S. 767—772.

2) Dies iſt aus Philostorg. H. E. II, 15 zu entnehmen. Das angeblich lucianiſche Symbolum der antiocheniſchen Synode von 341 bekennt zwar die Vollkommenheit der εἰκών, aber der lucianiſche Urſprung iſt mehr als zweifelhaft.

byters Lucian besteht demnach eine grundwesentliche Differenz, so daß auch der Inhalt von n. 6 und 7 des Fragments als eine im Gegensatze zu der antiocheniſchen ſtattgehabte alexandriniſche Lehrentwicklung ſeine Erklärung findet, wenn chronologiſche Schwierigkeiten der Annahme, daß Theognoſtus ſich gegen ſeinen Kollegen in Antiochien wendet, nicht entgegen ſtehen. Letzteres ſcheint nicht der Fall zu ſein, wenngleich das dürftige Quellenmaterial nur ſchwach begründete Vermutungen geſtattet.

Über Lucian verdanken wir dem Biſchofe Alexander von Alexandrien in einem die Anfänge des Arianismus beleuchtenden Rundſchreiben (etwa vom J. 319) die wertvolle Nachricht: *Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετεῖς χρόνους* (bei Theodoret. H. E. I, 3). Da Lucian im J. 303 den Martertod erlitt, ſo kann es ſich nur um die Biſchöfe Domnus (269—274), der an die Stelle des durch die große Synode von 269 abgeſetzten Paulus von Samoſata trat, Timäus (274—283) und Cyrillus (283—303) handeln. Lucian war alſo allem Anſcheine nach ſchon unter Domnus Presbyter in Antiochien und zwar in hervorragender Stellung. Es iſt darum auch nicht unwahrſcheinlich, daß ſchon ein Brief des Dionyſius von Alexandrien (247/8—264/5) an Dionyſius von Rom (259—268) „über Lucian" ſich mit dem berühmten Antiochener beſchäftigte[1]). Lucian kann alſo recht gut ſchon in den ſechziger und ſiebziger Jahren als Lehrer aufgetreten ſein. — Er ſtand nun nach Alexanders Angabe viele Jahre hindurch mit ſeinen Biſchöfen nicht in kirchlicher Gemeinſchaft. Alexander will a. a. O. dieſes Faktum aus der Geiſtesverwandtſchaft Lucians mit Paul von Samoſata erklären. Indeſſen ſo wenig ein Zuſammenhang ſeiner Lehre mit jener des Samoſateners beſtritten werden kann, ſo erſcheint es mir doch

1) *ἡ περὶ Λουκιανοῦ* (scil. *ἐπιστολή*) ſind leider die einzigen Worte des Euſebius über den Inhalt dieſes Briefes (H. E. VII, 9, 6).

nicht glaubhaft, daß Lucian nach der Abſetzung Pauls deſſen häretiſche von einer großen Synode verurteilte Lehre zu vertreten fortgefahren habe, und daß es den Biſchöfen nicht ſollte gelungen ſein, einen ausgeſprochenen Anhänger der Häreſie zu verdrängen. Lucian wird von vornherein ſeit 269 ſeine Doktrin modifiziert und ſich zu der oben ſkizzierten Logoslehre bekannt haben. Daß er lange Zeit von der kirchlichen Gemeinſchaft mit ſeinen Biſchöfen getrennt lebte [1]), läßt ſich auch anders erklären. A. Harnack bemerkt mit Recht: „Es iſt mehr als zweifelhaft, ob wirklich die chriſtologiſchen Sätze Lucians allein und dauernd den Grund zur Trennung abgaben. Der Streit mit Paulus von Samoſata, der ſchließlich zur Abſetzung desſelben führte, hatte auch einen politiſchen Hintergrund" Realencyklopädie VIII² S. 768).

Wenn die Logoslehre Lucians ſchon in den ſiebziger Jahren des 3. Jahrhunderts ausgeprägt war, ſo ſteht wohl der Annahme nichts im Wege, daß Theognoſtus bereits ihm entgegentrat, mögen nun die Angaben des Philippus Sidetes [2]) über die Succeſſion der alexandriniſchen Lehrer (Dionyſius-Pierius-Theognoſtus-Serapion-Petrus) den Thatſachen entſprechen oder nicht. Ich halte die Nachricht, ſoweit die Reihenfolge Pierius-Theognoſtus in Frage kommt, für irrig. Schon Sokrates, der Zeitgenoſſe des Philippus Sidetes, macht dieſem

1) Er war nach Alexanders Ausdruck *ἀποσυνάγωγος*. Da Baſilius *αἵρεσις, σχίσμα* und *παρασυναγωγή* unterſcheidet (Epist. 188) und letztere als die mildeſte Form der Trennung bezeichnet, ſo iſt es vielleicht erlaubt, auch die *ἀποσυναγωγή* Lucians als eine ſolche zu erklären, die nicht einen Diſſens im Glauben (Häreſie) oder hinſichtlich der Bußdisciplin (Schisma) ſondern eine minder wichtige Differenz zur Grundlage hat (vgl. Baſilius a. a. O., Valeſius zu Theod. H. E. I, 3).

2) Ein anonymer Kompilator im cod. Bodl. Barocc. 142 Bl. 216 will die Angaben aus Philippus Sidetes, jedenfalls aus ſeiner „Chriſtlichen Geſchichte" entnommen haben. Den Text nebſt eingehendem Kommentar giebt H. Dodwellus, Dissertationes in Irenaeum. Oxoniae (!) 1689, App. p. 488—514.

den Vorwurf, daß er die Chronologie verwirre [1]). Belege dafür bietet auch der Bericht über das *διδασκαλεῖον* in Alexandrien: der Apologet Athenagoras soll unter Hadrian und Antoninus Pius geblüht haben; Pantänus erscheint als Schüler und Nachfolger des Clemens von Alexandrien. Das Zeugnis des Philippus über Pierius-Theognostus kann also nicht ins Gewicht fallen. Entscheidend ist, daß Eusebius (H. E. VII, 32, 30) den Pierius gleichzeitig mit dem nachmaligen Arianer Achillas erst unter dem Bischofe Theonas von Alexandrien (281/2—300) Presbyter werden läßt und ihn neben dem pontischen Bischof Meletius, der die Stürme der Verfolgung überlebte, zu seinen berühmtesten Zeitgenossen rechnete (l. c. n. 26). Hieronymus weiß noch hinzuzufügen: Constat hunc [scil. Pierium] post persecutionem omne vitae suae tempus Romae fuisse versatum (De viris ill. 76) — eine Nachricht, deren Wortlaut wahrscheinlich macht, daß Pierius das Ende der Verfolgung noch lange überlebte. Hätte Pierius als unmittelbarer Nachfolger des Dionysius, also seit 247/8 [2]), die Katechetenschule geleitet, so müßte man auf eine ganz ungewöhnliche Lebensdauer des Pierius schließen. Wir werden also auch hier einen chronologischen Schnitzer des Philippus Sidetes anzunehmen haben. Pierius war nicht der unmittel-

1) Socrates H. E. VII, 27: *ἐγὼ δὲ ἐκεῖνό φημι, ὅτι τοὺς χρόνους τῆς ἱστορίας συγχέει.* Nach Anführung eines Beispiels heißt es weiter: *καὶ τοῦτο ὡς πλεῖστον ποιεῖ.*

2) Daß Dionysius noch als Bischof von Alexandrien (247/8—264/5) die Vorsteherschaft der Schule beibehalten habe, läßt sich durch nichts beweisen und ist an sich recht unwahrscheinlich. Dodwell hat diese Vermutung aufgestellt und als Notbehelf benutzt, um die Angaben des Philippus Sidetes zu retten. Er konstruiert die Succession folgendermaßen: Dionysius von 231 bis 264; dann Pierius, der sein Amt zu Beginn der Regierung des Kaisers Carus (282) niederlegte; im Laufe der nächsten achtzehn Jahre folgten Theognostus, Serapion und Petrus, welch letzterer im J. 300 Bischof von Alexandrien wurde (S. 510 f.).

bare Nachfolger des Dionyſius, ſondern Theognoſtus (ob auch Serapion, über den uns jede weitere Kunde fehlt?) ging ihm voran. Die Zeit von 247/8 bis 282 ſteht für die Lehrthätigkeit unſeres Autors offen. Er kann alſo bereits die Lehre Lucians berückſichtigt und bekämpft haben.

Trifft dieſe Vorausſetzung zu, ſo wird der Teil der Hypotypoſen, dem das neue Fragment entnommen iſt, erſt in die ſiebziger Jahre des 3. Jahrhunderts zu verlegen ſein. Es iſt mir nun wahrſcheinlich, daß das große Werk nicht in einem Zuge geſchrieben worden iſt. Der Bericht des Patriarchen Photius (Bibl. cod. 106) deutet dies zur Genüge an. Das 1. Buch der Hypotypoſen handelte von dem Vater und ſeiner Schöpferthätigkeit und richtete ſich gegen die Lehre von der Ewigkeit der Materie. Das 2. Buch legte dar, daß der Vater notwendig einen Sohn hat; dieſen aber ſtellte der Autor als *κτίσμα* und bloß als Beherrſcher der Geiſterwelt hin, ganz wie Origenes. Auch das 3. Buch, das mit einem Beweiſe für die Exiſtenz des h. Geiſtes anhob, zeigte den Einfluß der „thörichten Schwätzereien" des Origenes in ſeinem Werke *Περὶ ἀρχῶν*. Das Gleiche galt von dem 4. Buche, das von den Engeln und den Dämonen handelte und ihnen feine Leiber zuſchrieb. Das 5. und 6. Buch waren der Menſchwerdung des Sohnes Gottes gewidmet und ſuchten insbeſondere ihre Möglichkeit zu erweiſen; aber auch dieſe beiden Bücher enthielten viele Irrtümer, namentlich den Satz, daß wir uns den Sohn bald hier bald dort im Raume umgrenzt und nur in ſeiner Wirkſamkeit nicht umgrenzt vorſtellen. In dem 7. Buche aber kam der Verfaſſer, wie ſchon der beſondere Titel *Περὶ θεοῦ δημιουργίας* erkennen läßt, auf bereits erörterte Gegenſtände zurück. Photius hebt hervor, daß dieſes Buch frömmere Anſchauungen vortrage (*εὐσεβέστερόν πως περί τε τῶν ἄλλων διαλαμβάνει καὶ μάλιστα πρὸς τῷ τέλει τοῦ λόγου περὶ τοῦ*

υἱοῦ). — Während alſo die erſten ſechs Bücher den dogmatiſchen Stoff in ſtreng ſyſtematiſcher Entwicklung vorlegen, weicht das 7. Buch von dieſer Methode ab und charakteriſiert ſich durch die erneute Behandlung ſchon erörterter Probleme als ſpäteren Nachtrag. Auch die beſondere Aufſchrift *Περὶ θεοῦ δημιουργίας* läßt eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit gegenüber den anderen Büchern erkennen. Und da eine durchgängige Korrektur früherer Anſichten ſtattgefunden zu haben ſcheint, ſo wird man wohl auf eine längere Zwiſchenzeit ſchließen dürfen.

Was zu dieſer Reviſion den Anſtoß gegeben haben mag, läßt ſich zwar nicht mit Sicherheit beſtimmen; aber vielleicht iſt die Vermutung nicht zu gewagt, daß ſie mit dem dogmatiſchen Lehrſchreiben des römiſchen Biſchofs Dionyſius an Dionyſius von Alexandrien (etwa 261/2) zuſammenhängt. Der alexandriniſche Biſchof ſelbſt lenkte ja nach dem Empfange des Schreibens entſchieden ein, und ſo mag auch Theognoſtus eine Gelegenheit benutzt haben, der römiſchen Doktrin entſprechend die Lehre von dem Logos und ſeinem Verhältniſſe zur Schöpfung zu verbeſſern und namentlich das am meiſten anſtößige Wort *κτίσμα* zu vermeiden. Die erſten ſechs Bücher der Hypotypoſen werden demgemäß mit einiger Wahrſcheinlichkeit vor 261, das ſiebente nach 261 anzuſetzen ſein. Unſer neues Fragment ſcheint wegen der Berückſichtigung der Lehre Lucians den erſten ſechs Büchern nicht anzugehören, ſondern beſſer dem 7. Buche zugewieſen zu werden. Eben dieſe Rückſichtnahme auf Lucian drängt aber auch dahin, das 7. Buch in die ſiebziger Jahre des 3. Jahrhunderts zu verlegen.

2.

Zum Briefe an Diognet c. 10, 3—6.

Von Prof. Dr. Kihn in Würzburg.

Prof. v. Funk bespricht in der Theol.Qu.Schr. Bd. 63 (1881) S. 146—148 die Stelle im genannten Briefe c. 10,6: *ὃς ἃ παρὰ τοῦ θεοῦ λαβὼν ἔχει, ταῦτα τοῖς ἐπιδεομένοις χορηγῶν θεὸς γίνεται τῶν λαμβανόντων, οὗτος μιμητής ἐστι θεοῦ.* Hiezu führt Heinrich Stephanus, der den Brief zuerst herausgab (1592), als Parallelstelle das Sprichwort an: *ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ δαιμόνιον*, indem er sagt, quod ideo dicitur, quoniam, dum alicui opitulamur, hoc ipso facto Deum imitamur, wie Strabo und andere Heiden bemerkten. Hiemit sei, fährt Funk fort, wohl erklärt, daß der Wohlthäter „Nachahmer Gottes", nicht aber „Gott der Empfangenden" heißt. Eine bessere Parallele sei das von Erasmus erwähnte Proverbium, Deum esse, quisquis iuvat mortalem, wozu dieser die Erklärung beifügte: Antiquitas enim nihil aliud existimabat esse Deum, quam prodesse mortalibus. Funk giebt der Hoffnung Ausdruck, daß ein oder der andere Leser das Glück habe, das Sprichwort noch in irgend einem verborgenen Orte der antiken Litteratur zu finden.

Ein solches Sprichwort habe ich zwar nicht gefunden, wohl aber habe ich mir vor Jahren eine mir nun wieder in die Hand fallende Parallele aus Hippolyt notiert, welche hier mitgeteilt werden soll, weil sie nicht bloß den erwähnten Gedanken und Wortlaut mit eingehender Erklärung enthält, sondern m. E. auch auf Grund der Vorlage des Briefes an Diognet c. 10 ausgeführt und so geeignet ist auf den „rätsel-

haften Brief" (Harnack) einiges Licht zu werfen. Ist meine Ansicht richtig, so ist hiermit das Vorhandensein des Briefes um 230 durch ein inneres Zeugnis bestätigt.

Der Verfasser des Briefes spricht c. 10, 3—6 von der Liebe Gottes zu den Menschen, der seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt und den Gläubigen, die ihn lieben, das Anrecht auf den Himmel verliehen hat, und fährt dann fort: „Bist du im Besitze seiner Erkenntnis, von welcher Freude wirst du da wohl erfüllt werden? oder wie wirst du den lieben, der dich so zuvor geliebt hat? Liebst du ihn, so wirst du auch ein Nachahmer seiner Güte werden. Ja, wundere dich nicht, daß ein Mensch Nachahmer Gottes werden kann (*εἰ δύναται μιμητὴς ἄνθρωπος γενέσθαι θεοῦ*); er kann es, wenn er will. Denn nicht über seine Nebenmenschen herrschen . . . heißt glücklich sein und darin kann niemand Gott nachahmen. . . . Wer dagegen die Last seines Nächsten auf sich nimmt, wer, worin er überlegen ist, dem schwächeren Nächsten wohlzuthun geneigt ist, wer das, was er von Gott empfangen hat, den Dürftigen darreicht, wird ein Gott für die Empfänger, und der ist ein Nachahmer Gottes (der Text oben) u. s. w.

Parallel hiemit läuft die Ausführung Hippolyts im letzten Kapitel der Philosophumena (X, 34. Migne P. gr. T. 16 [opera Origenis T. 6], 3454). Als Ratgeber der Völker, für die er geschrieben und als menschenliebender Schüler des menschenliebenden Gottes (vgl. *θεὸς φιλάνθρωπος*. Ep. ad Diogn. c. 8, 7) will er die Heidenvölker belehren über den wahrhaftigen Gott und über seine wohlgeordnete Organisation (Kirche), damit sie sich nicht an die Sophismen künstlicher Reden und an die eitlen Verheißungen trügerischer Häretiker halten, sondern an die erhabene Einfalt ungeschminkter Wahrheit, durch deren Erkenntnis sie der nahenden Drohung des Gerichtes durch Feuer und dem dunklen Anblick des Tartarus, welcher

von der Stimme des Logos nicht erleuchtet ist, entrinnen können. . . „Dem nun wirst du entgehen, über den lebendigen Gott belehrt, und wirst einen unsterblichen und unvergänglichen Leib, ebenso wie die Seele haben und das Himmelreich erlangen, der du, obwohl ein Erdenpilger, den himmlischen König erkannt hast; du wirst ein Genosse (*ὁμιλητὴς*) Gottes und ein Miterbe (*συγκληρονόμος*) Christi sein, nicht durch Begierden oder Leiden und Krankheiten geknechtet. Denn du bist Gott geworden (*γέγονας γὰρ θεός*). Denn alles Übele, was du als Mensch gelitten, verhängte er über dich, weil du Mensch bist; alles aber, was im Gefolge Gottes ist (*ὅσα δὲ παρακολουθεῖ θεῷ*), das hat Gott zu geben verheißen, weil du vergöttlicht wurdest, indem du unsterblich geworden bist (*ὅτι ἐθεοποιήθης, ἀθάνατος γεννηθείς*). Das will sagen: *Γνῶθι σεαυτόν*, da du Gott deinen Schöpfer erkannt hast. Wer nämlich sich selbst erkennt, dem ist die Anerkennung durch Gott, von dem er hierzu berufen ist, zuteil geworden. Darum, o Menschen, liebet nicht die gegenseitige Feindschaft, noch besinnet euch, zum guten Einvernehmen zurückzukehren. Denn Christus ist der Gott über alles, der die Sünden von den Menschen abzuwaschen verordnete, indem er den alten Menschen zu einem neuen vollkommenen gestaltet, nachdem er ihn von Anfang an sein Ebenbild genannt hat, im Vorbilde, indem er seine Liebe zu dir erweist. Wenn du seinen erhabenen Vorschriften folgst und ein guter Nachahmer des guten (Gottes) geworden bist (*ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητὴς*), wirst du ihm ähnlich sein, von ihm geehrt. Denn Gott ist kein Bettler, nachdem er auch dich zu seiner eigenen Verherrlichung zum Gott gemacht hat (*καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ*)."

Der Gedanke, daß der Mensch, der seinem Nebenmenschen Gutes erweist, ein Gott desselben wird, ist nicht sehr deutlich ausgedrückt, aber doch einigemal angedeutet.

Als göttliches Geschlecht (θεῖον γένος) werden die Christen in der Grabinschrift des Pektorius (titulus Pectorii) aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts bezeichnet (De Rossi, Inscriptiones II p. XXVI). Es ist kaum nötig, an das Wort des Apostels Paulus aus Aratus: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (Apg. 17, 28), und an 2. Petri 1, 4: ut per haec efficiamini divinae consortes naturae zu erinnern.

3.

Der Teich Bethesda und die Gottheit Jesu.

Von Pfarrer van Bebber.

(Fortsetzung.)

5. Die Bethesdawunder als Zeugnisse Gottes des Vaters für die Gottheit Jesu.

Nach den früheren Ausführungen (H. 1 S. 1 ff.) bildeten die Bethesdavorgänge in dem Beweis für die messianische und göttliche Würde Jesu jenes Moment, worauf dieser selbst den Juden gegenüber einen Hauptnachdruck gelegt wissen wollte, so daß seine eigenen Wunderthaten (Krankenheilungen und Totenerweckungen) erst in Verbindung mit denen in Bethesda richtig gewürdigt werden könnten und ihre volle Beweiskraft erlangen sollten. Es würde nun jeder Zweifel an der Richtigkeit unserer Auffassung der Rede Jesu Joh. 5, 17 ff. verstummen müssen, wenn Johannes selbst uns dieselbe bestätigen wollte, und da ist es vor allem sein erster Brief, auf den hier

unser Augenmerk gerichtet sein muß. Wie vielfach angenommen wird, ist dieser Brief eine Art Begleitschreiben des vierten Evangeliums (vgl. Belser Einl. in d. N. T. S. 371 ff.). Jedenfalls schließt er sich inhaltlich aufs engste an dasselbe an. „Durch den ganzen Brief", sagt Reischl mit Recht, „geht die sorgfältigste Bezugnahme auf das im Evangelium niedergelegte Zeugnis von der gottmenschlichen (?) Persönlichkeit wie von den Lehrworten Jesu (vgl. Keppler Compos. des Joh.-Ev. S. 116 ff.)." Hat nun Johannes als Evangelist oder überhaupt als Verkündiger des Evangeliums dem Teiche Bethesda wirklich die eminent hohe Bedeutung für das Dogma von der Gottheit Jesu beilegen wollen, die wir aus Kap. 5 seines Evangeliums herauslesen zu müssen glaubten, dann werden wir erwarten dürfen, daß er im genannten Briefe dies irgendwie verrate und zwar an jener Stelle, wo er, zum Schlusse seines Schreibens übergehend, die in seinem Evangelium enthaltenen Hauptbeweismomente für Jesu Messianität und Gottheit kurz zusammenstellen und nach ihren besondern Eigentümlichkeiten durch Stichworte charakterisieren will. Die bezüglichen Worte Kap. 5, welche hier zunächst in Betracht kommen, lauten nach der Lachmann-Tischendorf-Westcottschen Lesart in Übersetzung:

V. 5: „Wer ist es, der die Welt überwindet, als nur wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes?

V. 6: Dieser (Jesus) ist es, der kam durch Wasser und Blut, Jesus der Christ (Messias, Sohn Gottes), nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und in dem Blut, und auch (*καί*) der Geist ist es, der (von ihm als Messias und Sohn Gottes ein glaubwürdiges) Zeugnis ablegt, weil der Geist die Wahrheit ist.

V. 7: Denn drei sind es, die Zeugnis ablegen,

V. 8: Der Geist und das Wasser und das Blut, und

dieſe drei ſind übereins."

Nachdem der h. Schriftſteller V. 5 die Gottesſohnſchaft Jeſu, verſteht ſich im johanneiſchen Sinne der Gottgleichheit (Joh. 1, 1), als das Grunddogma hingeſtellt hat, deſſen gläubige Annahme die ungläubige und gottfeindliche Welt (κόσμος) überwinde, geht er dazu über, mehrere Zeugniſſe reſp. Zeugen für die Wahrheit dieſes Dogma's aufzuzählen und namhaft zu machen. Darin ſind ſo ziemlich alle Ausleger einig, und wenn Huther ſie tadelt, daß ſie bei der Unterſuchung über die Bedeutung von ὕδωρ und αἷμα dieſe von vorn herein als Zeugniſſe für die Gottesſohnſchaft Jeſu betrachten, ſo können wir dieſen Tadel nicht als berechtigt gelten laſſen; denn ſehen wir auch vorläufig von V. 9 und 10 ab, ſo nötigt ſchon das ὁ ἐλθών V. 6 zu dieſer Auffaſſung. Denn ἔρχεσθαι, mit oder ohne den Zuſatz εἰς τὸν κόσμον, von Chriſtus ausgeſagt, iſt ein feſtſtehender Terminus bei Johannes und bezeichnet das öffentliche Erſcheinen oder Auftreten Jeſu mit den charakteriſtiſchen Merkmalen ſeiner meſſianiſchen und göttlichen Würde. Es iſt daher ὁ ἐλθών hier gleichbedeutend mit ὁ φανερωθείς (vgl. 1, 2) oder, was hier noch paſſender iſt, mit ὁ μαρτυρηθείς[1]); denn im engſten Anſchluß daran (καί = und auch, vgl. Joh. 5, 17. 37; Krüger Gr. 69, 32, 9) wird unter Anwendung des Verbums μαρτυρεῖν (ein glaubwürdiges, äußeres Zeugnis ablegen) vom πνεῦμα dasſelbe ausgeſagt, was vom

1) Freilich iſt die perſönliche Konſtruktion im Paſſiv bei μαρτυρεῖν, ſofern es den ſpeziellen Sinn haben ſoll, welchen Johannes im Folgenden (V. 6b. 7. 9. 10) damit verbindet, im Griechiſchen wenig üblich (vgl. Wahl Clavis ds. T.). Johannes vermeidet ſie auch da, wo das Verbum die Bedeutung hat: ein rühmliches Zeugnis (Leumundzeugnis) ausſtellen, und konſtruiert unperſönlich (3. Joh. 12). Darin liegt wohl auch der Grund, weshalb er hier ὁ ἐλθών ſchrieb. Daß letzteres aus Ev. 15, 22 (εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς) ſtammt, wird ſich ſpäter zeigen.

ὕδωρ und αἷμα gelten soll, wie der folgende V. 7 ausdrücklich bestätigt. Nur soll der Konstruktions- und Tempuswechsel (ὁ ἐλθών, τὸ μαρτυροῦν) wohl darauf hinweisen, daß das Wasser- und Blutzeugnis bereits der Vergangenheit angehörten (vgl. V. 9. 10; Blaß zu Plut. Philop. 1), insofern sie die irdische Erscheinung Jesu unter den Juden begleiteten und mit ihr aufhörten, während das Geisteszeugnis in der Gegenwart des Briefstellers noch aktuell fortdauerte, nämlich in den wunderbaren Charismen des h. Geistes (vgl. 2, 20. 27. 3, 24. 4, 1 ff. 4, 13). Der letztgenannte Umstand wird ihn auch veranlaßt haben, daß er nach dem Präsens (εἰσιν) οἱ μαρτυροῦντες V. 7. dem πνεῦμα nicht mehr wie vorher (V. 6) die letzte, sondern die erste Stelle anwies, da es nicht ganz passend scheinen mußte, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα unmittelbar mit dem Präsens zu verbinden. Also: Drei sind es, die Zeugnis ablegen resp. abgelegt haben (μαρτυρήσαντες, wie ἐστιν ὁ ἐλθών): der Geist und das Wasser und das Blut. Wiewohl alle drei Nomina: πνεῦμα, ὕδωρ, αἷμα sächlichen Geschlechtes sind, so sagt er doch im Maskulinum: τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες .. καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν, ein Beweis, daß er nicht bloß bei τὸ πνεῦμα (vgl. Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13), sondern auch bei τὸ ὕδωρ und τὸ αἷμα an persönliche Zeugen[1]) und zwar bei τὸ ὕδωρ und τὸ αἷμα an zwei von einander verschiedene persönliche Zeugen gedacht hat. Hierdurch wird die so beliebte Beziehung dieser Worte auf Joh. 19, 34: „Und es floß sofort Blut (αἷμα) und Wasser (ὕδωρ) heraus", von vorn herein ausgeschlossen[2]). Doch

1) Analoge Beispiele bietet Johannes Ap. 11, 4. 17, 11 (vgl. Bisping z. d. Stellen).

2) Diejenigen, welche ὕδωρ und αἷμα in der Briefstelle im symbolisch-mystischen Sinne nehmen und auf die beiden Sakramente der Taufe und der Eucharistie beziehen, muten dem Evangelisten eine petitio principii zu, deren er absolut unfähig war; denn wie hätte es ihm je-

gehen wir weiter. Die drei Zeugen ſtehen dem Briefſteller offenbar koordiniert neben einander auf gleicher Stufe, und obgleich ihrer drei ſind, ſo gehören ſie doch einer gewiſſen Einheit an; denn nicht bloß ſchließen ſie ſich in ihrer Zeugenſchaft enge an einander an, wie V. 6 wenigſtens in Beziehung auf zwei (Waſſer und Blut) nachdrücklich betont, ſondern alle drei legen auch ein gleichwertiges, vollkommen übereinſtimmendes Zeugnis für das aufgeſtellte Fundamentaldogma des Chriſtentums ab (*εἰς τὸ ἓν εἰσιν*). Da nun einer der drei Zeugen der h. Geiſt, die dritte Perſon der Trinität (Matth. 28, 19; Joh. 14, 16 f.), ſein muß, wie aus der Begründung V. 6: *ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια*, verglichen mit Joh. 14, 17. 15, 26. 16, 3 (vgl. 2. Joh. 2 mit Joh. 14, 17 und 3. Joh. 12 mit Joh. 15, 26. 27) klar erhellt, ſo iſt es ſchon mehr als wahrſcheinlich, daß unter den beiden andern perſönlichen Zeugen, die Johannes im Auge hat und hinter dem *ὕδωρ* und *αἷμα* ſtehen ſieht, die beiden andern göttlichen Perſonen der Trinität verſtanden werden müſſen [1]). Daß wirk-

mals in den Sinn kommen ſollen, ſolche chriſtliche Myſterien, welche allſeitig auf Glauben beruhen und die Gottheit ihres Stifters zur Vorausſetzung haben, als Zeugniſſe oder Beweiſe für dieſe geltend zu machen und das der ungläubigen Welt (*κόσμος* V. 5) gegenüber! Vielmehr werden wir erwarten müſſen, daß Johannes auch hier diejenigen Thatſachen im Auge gehabt, auf die er im Evangelium das Hauptgewicht gelegt hatte, alſo vor allem die Wunder im Leben Jeſu, ſowie die Geſchichte ſeines Leidens, ſeiner Auferſtehung und himmliſchen Verherrlichung. Daher muß jede Erklärung der fraglichen Worte, welche dieſe Punkte nicht unterzubringen vermag, als verfehlt betrachtet werden.

1) Vgl. Scholion zu V. 8: *τοῦτ' ἔστιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατὴρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ* (sc. *μάρτυς ἐστίν*); ein anderes: *οἱ τρεῖς δὲ εἶπεν ἀρσενικῶς, ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος* (Matthäi S. 138). Auch manche abendländiſche Väter, welche dieſe Beobachtung an dem ihnen vorliegenden lateiniſchen Text nicht machen konnten, haben hier an die Trinität gedacht, was dann zur Erweiterung des Textes durch das ſog. johanneiſche Komma geführt hat.

lich Gott der Vater zu ihnen gehört, ersehen wir aus dem folgenden V. 9, der sich enge an das Vorhergehende anschließt und speziell das Zeugnis (μαρτυρία) Gottes (τοῦ θεοῦ), d. h. des Vaters zur besonderen Besprechung aushebt; denn bekanntlich ist es Sitte der neutestamentlichen Schriftsteller, wenn von mehreren göttlichen Personen mit Einschluß des Vaters Rede ist, nur diesem das Prädikat θεός beizulegen, ohne Zweifel um die Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens nicht zu gefährden[1]). Zum Überfluß wird im zweiten Versteil das in Rede stehende Zeugnis Gottes als ein solches bezeichnet, welches er „für seinen Sohn" abgelegt habe. Also die Namen zweier von den drei Zeugen stehen schon fest: der Vater und der h. Geist. Der dritte gleichwertige Zeuge in der Trias kann nun wohl kein anderer sein, als der Sohn, und da ihm als der zweiten Person in der Trinität nach der ursprünglichen Aufzählung V. 6 das zweite oder Blutzeugnis eigen sein muß, so wird dem Vater das erste oder Wasserzeugnis zugeschrieben werden müssen. Also Jesus ist als Christus (Messias) und Sohn Gottes von Gott seinem Vater äußerlich vor der Welt (κόσμος) bezeugt oder beglaubigt durch Thatsachen, die enge mit dem Wasser zusammenhingen und die den Lesern des Evangeliums des Johannes so bekannt waren, daß dieser jede nähere Angabe für überflüssig hielt. Was könnten das für andere Thatsachen sein, als die Wunder, welche Gott der Vater (Joh. 5, 17) im Wasser (5, 2. 7) des Teiches Bethesda gewirkt hatte, um Jesum von Nazareth als seinen wesensgleichen Sohn zu bezeugen oder zu beglaubigen? Vollauf bestätigt wird dies durch das, was Johannes von dem Wasserzeugnis des Vaters weiter sagt. Denn die nun folgenden Verse 9, 10 und 11

1) Vgl. Dieringer Lehrbuch d. Dogmatik § 22, 4. Eine Ausnahme macht nur Joh. 1, 1.

enthalten so deutliche Anspielungen auf die Rede, welche der Herr am Pfingstfeste im Anschluß an die von ihm bewirkte und mit den Bethesdaheilungen gleichzeitige Heilung des Paralytischen gehalten, daß es scheint, Johannes wolle auf das dort vom Herrn Gesagte ausdrücklich verweisen. Sagt er hier V. 9a: „Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen, so ist das Zeugnis Gottes (sc. des Vaters) größer", so entspricht das genau den Worten, womit der Herr dort (V. 32 f.) dem Zeugnis des Täufers als einem menschlichen (menschlich vermittelten, vgl. Joh. 1, 6) „das größere Zeugnis" des Vaters gegenüberstellt. Hebt Johannes hier V. 9b mit Nachdruck hervor, darin bestehe das Wesen und die Bedeutung des Zeugnisses Gottes des Vaters, daß (ὅτι) er Zeugnis abgelegt habe (μεμαρτύρηκεν) für seinen Sohn, d. h. für die Gottessohnschaft, welche er in Anspruch nahm, so entspricht das wenigstens inhaltlich der Behauptung des Herrn (V. 37), der Vater habe selber für ihn (seinen Sohn) gezeugt (μεμαρτύρηκεν), aber die Schriftgelehrten hätten darin weder die Stimme des Vaters gehört, noch die Gestalt des Vaters gesehen, d. h. sie hätten nicht darauf geachtet, worauf es Gott, der auch von ihnen anerkannte Urheber der Bethesdawunder, bei seinem Wunderzeugnisse eigentlich ankam, nämlich auf die Beglaubigung Jesu, der dieselben Wunder that, als seines ihm macht- und wesensgleichen Sohnes. Fährt Johannes hier V. 10 fort: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das Zeugnis (Gottes des Vaters) in sich", so ist das der positive Ausdruck für das, was der Herr dort (V. 38), in negativer Wendung seinen Gegnern vorwarf, sie hätten das Wort (Zeugnis) des Vaters nicht in sich, weil sie dem nicht glaubten, den jener gesandt und für den er Zeugnis abgelegt habe. Sagt endlich Joh. hier V. 11, das vom Vater abgelegte Zeugnis bezeuge oder beweise, daß er uns in und durch

seinen Sohn ewiges Leben gegeben habe, so erkennen wir darin nur eine kurze Zusammenfassung des Hauptinhaltes der Bethesdarede des Herrn: Ich bin der Sohn des lebendigen Gottes und trage das von ihm empfangene göttliche Leben als eine selbstständige Quelle in mir, um den Toten, den leiblich und geistig Toten, davon mitzuteilen. Zum Beweise dieser Wahrheit verweise ich auf das Wunderzeugnis, welches Gott mein Vater indirekt durch mich, aber auch direkt in eigener Person abgelegt hat und in noch großartigerer Weise in Zukunft ablegen wird durch Erweckung der Toten.

Nach dieser Vergleichung kann es wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, daß Johannes in Kap. 5 seines 1. Briefes einen Kommentar gegeben hat zu der Rede Jesu in Kap. 5 seines Evangeliums. In diesem Kommentar bezeichnet er das Thatzeugnis, welches nach den Worten Jesu 5, 37 sein Vater selbst für seine göttliche Würde und Sendung abgelegt hat, ausdrücklich als ein Zeugnis durch (διά) oder in (ἐν) Wasser. Fragen wir aber, wo denn Gott der Vater dieses zur Beglaubigung Jesu bestimmte und in der Pfingstrede desselben besprochene Wasserzeugnis abgelegt haben mag, so nötigt uns der ganze Zusammenhang des Kap. 5 im Evangelium zu der Antwort: im Wasser des Teiches Bethesda (5, 2. 7)[1]).

Indessen würden wir den Evangelisten nicht ganz verstehen, wenn wir bei dem Wasserzeugnis ausschließlich an die Wunder dächten, die der Vater im Teiche Bethesda wirkte. Wie nämlich der Herr seine eigenen Heil- und Totenwunder einerseits als solche bezeichnet hatte, die zugleich von dem (seiner Wesenheit nach) in ihm seienden Vater gewirkt würden (Joh. 5, 26. 36. 10, 38. 14, 10), anderseits als not-

1) Die Beziehung des ὕδωρ auf die Taufe Jesu im Wasser des Jordan (Tert., Orig., A.) hat bereits Lücke als unhaltbar nachgewiesen.

wendiges Komplement der Bethesdawunder, sodaß letztere erst in Verbindung mit den nachfolgenden gleichartigen Wundern Jesu zu einem Zeugnisse für dessen göttliche Sohnschaft und Gottgleichheit würden (Joh. 5, 19 ff. 36 f.), ebenso wird auch Johannes hier bei dem Wasserzeugnis die Heil- und Totenwunder Jesu mitgedacht haben. Dafür spricht erstens das ὁ ἐλθών V. 6, welches augenscheinlich aus Joh. 15, 22 stammt und dort in V. 24 seine nähere Erklärung findet, wie wir noch sehen werden; zweitens V. 9, wo das Wasserzeugnis des Vaters identifiziert wird mit der, beide Reihen von Wundern umfassenden, μείζων μαρτυρία des Vaters Joh. 5, 36; drittens der Umstand, daß dem Sohn hier nicht auch ein Wunder-, sondern ein Blutzeugnis zugeschrieben wird. Es wird nur zur Sicherung des bisher gewonnenen Resultates dienen, wenn wir dies Blutzeugnis des Sohnes sowie das Zeugnis des h. Geistes einer kurzen Besprechung unterziehen.

Die Idee eines Blutzeugnisses für die Göttlichkeit des Christentums war bereits dem apostolischen Zeitalter sehr geläufig. Das beweisen Stellen wie Joh. 21, 19 (vgl. Suic. Thesaur. s. v. δοξάζειν); Akt. 22, 20; Ap. 17, 6; Clem. Rom. 1. Cor. 5, 4. 7; Ign. ep. ad Eph. 16, 2; Polykarp ep. 7, 1. Auch von Christus heißt es 1. Tim. 6, 13, er habe unter Pontius Pilatus das herrliche Bekenntnis bezeugt, d. h. durch seinen Kreuzestod bekräftigt. Wenn ferner Johannes Ap. 1, 5 Christum den treuen Zeugen (ὁ μάρτυς ὁ πιστός vgl. 3, 14) nennt, genau so wie den um des christlichen Glaubens willen getöteten Antipas 2, 13, so hat er dabei wohl ebenfalls an den blutigen Kreuzestod Christi gedacht (vgl. ep. eccl. Lugd. bei Eus. 5, 3, 3), zumal er im unmittelbaren Anschluß daran seiner Auferstehung und Erhöhung zur königlichen Herrlichkeit im Himmel Erwähnung

thut. Vor allem aber ist hier zu fragen, ob Johannes in seinem Evangelium den Kreuzestod Jesu unter dem Gesichtspunkt eines Zeugnisses desselben für seine Messianität und Gottheit habe darstellen wollen. Diese Frage ist selbstverständlich zu bejahen. Wie sollte auch der Evangelist in dieser Hinsicht einen andern Standpunkt einnehmen, als der Herr selber. Nach dem Weggang des Judas in der Leidensnacht läßt er nämlich diesen sagen: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht (ἐδοξάσθη) und Gott in ihm; wenn (aber) Gott in ihm verherrlicht ist, so wird auch Gott ihn verherrlichen (δοξάσει) in sich und zwar (jetzt) auf der Stelle (13, 31 f.)." Nach dem ganzen Kontext will der Herr sagen: Jetzt, wo die Nacht (νύξ V. 30) gekommen, von der ich früher (11, 10. 9, 4) gesprochen, und Judas von mir dazu gedrängt worden ist, sich definitiv zu entscheiden, jetzt ist mein Tod am Kreuze so sicher und nahe, als wäre er schon eine vollendete Thatsache und wird er auch von meinem Vater so angesehen. In diesem schmachvollen Kreuzestod aber werde ich als der verheißene Messias erst recht vor der Welt verherrlicht, wie er auch meinem Vater zur höchsten Verherrlichung gereichen wird. Wenn aber dies, dann wird zum Lohne dafür auch Gott mein Vater mich in sich verherrlichen, d. h. meine menschliche Natur durch seine himmlische δόξα verklären und zwar wird er dies schon gleich jetzt per anticipationem thun wenn auch nur vorübergehend: bei der Einsetzung der h. Eucharistie. Daß das ἐδοξάσθη auf den Kreuzestod an sich geht und nicht auf die Auferstehung und Himmelfahrt als die unmittelbare Folge desselben, beweist der Gegensatz, worin ἐδοξάσθη zu δοξάσει steht (vgl. 17, 4 f.); dazu kommt, daß der hier gebrauchte Ausdruck δοξάζειν τὸν θεόν schon in der apostolischen Zeit solenn geworden ist für: den christlichen Martertod sterben (s. S. 506). Weiterhin gehört hierhin auch wohl der Ausspruch

Jesu vor Pilatus 18, 37: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, damit ich der Wahrheit (*τῇ ἀληθείᾳ*) Zeugnis gebe (*μαρτυρήσω*)". „Die Wahrheit", der er Zeugnis geben sollte, ist er natürlich selbst als der menschgewordene Gottessohn und der von Ewigkeit her gesalbte und in die Welt gesandte Messias (vgl. 8, 32. 36. 10, 36. 14, 6. 17, 3. 17; 1. Joh. 2, 21. 22. 5, 20) oder, worauf es hier im Kontext ankommt, der König der Juden. Beachten wir nun den Umstand, daß er diesen Ausspruch vor seinem Richter Pilatus angesichts des Todes that, sowie auf die große Rolle, welche der Ausspruch bezüglich „des Königs der Juden" in der Leidensgeschichte nach der Darstellung des Johannes spielt (19, 2. 3. 5. 14. 15. 19. 21. 22), so dürften wir wohl nicht fehl gehen mit der Annahme, daß der Herr das *μαρτυρήσω* hier vorzugsweise auf sein Kreuzesleiden bezogen haben wollte. Ob er nun aber auch aus freien Stücken (10, 17. 18. 18, 1 ff. 19, 11 ff.) in den schmerz- und schmachvollen Kreuzestod ging und damit sein Messiasbekenntnis besiegelte, so wäre doch dieses herrliche Blutzeugniß wenigstens für die Juden ebenso wirkungslos geblieben, wie das bisherige Wunderzeugnis, wäre nicht ein besonderer Umstand hinzugekommen, der ihm erst seine überzeugende Kraft verlieh und dem Johannes deswegen seine ganze Aufmerksamkeit zugewandt hat: der Umstand nämlich, daß das Todesleiden Jesu nach allen seinen Umständen bis ins kleinste geweissagt war. Schon in den früheren Abschnitten seines Evangeliums war Johannes darauf bedacht, die von den Synoptikern übergangenen bez. ungenau mitgeteilten Aussprüche sowohl des Täufers (1, 29. 36) als auch Jesu (2, 19. 8, 28. 33. 34. 56. 9, 4. 10, 15 ff. 11, 9. 10. 12, 7. 23. 24. 32. 35. 13, 31. 38 u. s. w.) sowie die seiner Gegner (8, 22. 11, 50) bezüglich jenes Todesleidens zu registrieren. Die Leidensgeschichte aber hat er geschrieben, gerade zu dem

Zwecke, um den ausführlichen Nachweis zu liefern, daß die von ihm registrierten Leidensweissagungen sowie die des A. B. genau sich erfüllt haben, viel genauer, als die Synoptiker erkennen ließen (vgl. 19, 16. 23 ff.), und zwar ungeachtet Pilatus, von dem die Erfüllung mit abhing, dieser Erfüllung den äußersten Widerstand entgegensetzte. Dabei folgte Johannes nur dem Beispiele des Herrn, der, nachdem er wiederholt auf die Notwendigkeit der Erfüllung der Leidensweissagungen hingewiesen (13, 8. 15, 25. 17, 12; Luk. 22, 37; Matth. 26, 31. 54. 56), mit seinem τετέλεσται im Momente seines Todes (19, 30) nichts anders sagen wollte, als daß die (auf sein Leiden bezügliche) γραφή (V. 24. 28) nunmehr in allen Einzelheiten bis auf die letzte (V. 28) erfüllt sei. Wir begreifen leicht das Warum? Die ungläubigen Juden und insbesondere die vom Christentum wieder abgefallenen Judenchristen (die ἀντίχριστοι in den johanneischen Briefen), zur Zeit des Evangelisten und noch lange nachher die gefährlichsten Widersacher des Christentums (vgl. Keppler Komposition d. Joh.-Ev. S. 115 f.), erblickten gerade in dem Kreuzesleiden Jesu den allerstärksten Beweis, daß er nicht der verheißene Messias sein könne (vgl. 1. Kor. 1, 23), da die messianischen Weissagungen, wie sie meinten, nicht auf einen leidenden und sterbenden, sondern nur auf einen glorreichen Messias lauteten. Wie anstößig auch den Heiden ein gekreuzigter Gott war und wie bitter sie über diesen „Blödsinn (μωρία 1. Kor. 1, 23)" spotteten, ist aus Justin, Tertullian, Minucius Felix, Lucian und Origenes bekannt. Gelang es nun, die Juden zur Erkenntnis ihres Irrtums zu führen, und Juden und Heiden überzeugend darzuthun, daß der blutige Kreuzestod des Messias bis auf die unbedeutendsten Nebenumstände vorher geweissagt worden war, dann mußte der so geartete Tod Jesu einer der stärksten Beweise für seine Messianität werden (vgl. Luk. 24,

25 ff. 44 f.; Akt. 2, 23. 3, 18. 4, 11. 8, 35. 13, 27 ff.). Was also das Wasser- oder Wunderzeugnis des Vaters in der früher angegebenen Ausdehnung durch sich allein nicht hatte bewirken können, das mußte es nun bewirken in Verbindung mit dem Blutzeugnis des Sohnes, und das ist es wohl, was Johannes in der Briefstelle betont haben wollte mit den Worten: „Dieser ist es, welcher kam durch Wasser und Blut, Jesus der Messias, nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut". Diese Worte versetzen uns lebhaft in die Kämpfe, welche die Christen Kleinasiens mit den „Antichristen" und ihrem Anhange zu bestehen hatten, und zeigen uns, wie der Apostel den bedrängten Christen zu Hilfe kam und ihnen in dem in seinem Evangelium niedergelegten Wunder- und Blutzeugnis eine Waffe in die Hand gab, womit sie die gegnerischen Angriffe siegreich zurückschlagen konnten [1]).

Neben dem Wasserzeugnis des Vaters und dem Blutzeugnis des Sohnes führt Johannes als drittes unmittelbar göttliches Zeugnis für die Gottessohnschaft Jesu das (Geisteszeugnis) des h. Geistes an. Die faktische Sendung des letzteren sowie dessen wunderbares Walten und Wirken in den Geistesgaben (Charismen) der Glossolalie, Prophetie, Krankenheilung ꝛc. (vgl. Akt. 2, 1 ff. 8, 17. 10, 44. 19, 6; 1 Kor. 12 u. 14; Gal. 3, 5) in den christlichen Gemeinden hat er in seinem Evangelium nur nebenbei berührt (1, 14. 17: ἡ ἀλήθεια u. 7, 39), aber nicht weiter darüber berichten wollen. Wie

1) Nach Poggel (der 1. u. 2. Brief des Joh. S. 121) sollen die Worte: „nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blut", gerichtet sein gegen Cerinth und dessen Lehre, der himmlische Äon Christus sei auf den Menschen Jesus nach dessen Taufe im Wasser des Jordan herabgekommen, habe ihn aber vor seinem Todesleiden wieder verlassen (Iren. I, 26, 1). Allein abgesehen davon, daß diese Auffassung im Kontext der Briefstelle gar keinen Halt hat, so würde der Apostel dem ersten Teil der Lehre Cerinths geradezu beigepflichtet und so als Semicerinthianer sich hier entpuppt haben!

hätte er auch viele Worte machen sollen über Dinge, welche damals vor aller Augen lagen, auch in Kleinasien (vgl. 1. Joh. 2, 20. 27. 3, 24. 4, 1 ff. 4, 13; 3. Joh. 12)[1]). Dagegen war er darauf bedacht, die darauf bezüglichen Weissagungen Jesu, soweit sie nicht schon von Lukas (24, 49; Akt. 1, 4. 5) mitgeteilt waren, in seinem Evangelium zu verzeichnen. In diesen prophetischen Aussprüchen des Herrn waren auch die verschiedenen Zwecke angegeben, wozu der h. Geist den Aposteln und allen Gläubigen gesendet werden sollte. Ein Hauptzweck aber war, zu zeugen von der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Insbesondere hatte dieser seine leibliche Himmelfahrt zu einem Hauptkriterium seiner Gottheit gemacht. Während er von den Juden für den Sohn Josephs gehalten wurde, behauptete er, nicht bloß schon vor Abraham, sondern vor Erschaffung der Welt, d. h. von Ewigkeit her bei Gott dem Vater im Himmel und in dessen göttlicher Doxa gewesen und vom Himmel herabgekommen, bez. vom Vater (in die Welt) gesandt zu sein (Joh. 6, 42. 62. 7, 29. 8, 23. 26. 42. 58. 10, 36. 17, 5. 24). Ein direkter Beweis für seine ewige Präexistenz beim Vater im Himmel konnte natürlich nicht geführt werden, wohl aber ein indirekter, nämlich so, daß er mit der Versicherung, er sei als Sohn Gottes früher bei Gott dem Vater im Himmel gewesen und vom Himmel herabgekommen, die andere enge verband, daß er auch wieder als Menschensohn, d. h. mit seiner angenommenen und vom Tode erstandenen menschlichen Natur zum Himmel in die Doxa des Vaters aufsteigen werde. War diese zweite Aussage zu einer beweisbaren Thatsache geworden, so konnte vernünftiger Weise

1) In Betreff der Fortdauer der Charismen über die apostolische Zeit hinaus vgl. Just. ap. II 6; dial. 39. 82. 87. 88; Iren. adv. haer. 2, 31, 2. 2, 32, 4. 5, 6. 1; Orig. c. Cels. 1, 46. 7, 8; Euseb. hist. eccl. 5, 5, 1.

an der Wahrheit seiner ersten Aussage bezüglich seiner himmlischen Abkunft und göttlichen Sohnschaft in dem von ihm in Anspruch genommenen Sinne nicht mehr gezweifelt werden. Diesen Gang der Beweisführung sehen wir denn auch vom Herrn und nach seinem Vorgange von Johannes eingeschlagen. Nachdem letzterer die Bethesdarede Jesu von seiner göttlichen Sohnschaft und Wesensgleichheit mit Gott dem Vater mitgeteilt hat, ist er bemüht, die Aussprüche desselben über seine Abkunft vom Himmel und seine Rückkehr zum Himmel in chronologischer Abfolge zu verzeichnen (6, 62. 7, 29. 33. 8, 14. 21 ff. 16, 5. 28 ff. 17, 5. 24). Daß Johannes hierin wie seine Mitjünger (vgl. 16, 30) das göttliche Selbstbewußtsein Jesu ausgesprochen fand, erhellt deutlich aus 13, 3, wo er die Tiefe der Selbstverdemütigung desselben in der Fußwaschung möglichst fühlbar zu machen sucht durch Hinweis auf sein Bewußtsein von seiner messianischen Hoheit („daß der Vater alles in seine Hände gelegt") und seiner göttlichen Würde („daß er von Gott ausgegangen und zu Gott zurückkehre"). Beides, seine Abkunft vom Himmel und seine Rückkehr dahin durch den gewaltsamen, Fleisch und Blut trennenden Tod hindurch hatte der Herr am Schluß seines Taufgespräches mit Nikodemus 3, 12 unter der Bezeichnung *τὰ ἐπουράνια* zusammengefaßt, wie der Evangelist gleich im Folgenden erklärt, indem er V. 13—17 im voraus einen gedrängten Auszug aus der eucharistischen Rede Jesu zu Kapharnaum (6, 26—66) gibt: „Und (doch, ob die Judäer auch, der Prophetie des Herrn V. 12 gemäß, bei der erstmaligen Enthüllung der *ἐπουράνια* in der Synagoge zu Kapharnaum ihren vollendeten Unglauben bekundeten) kein Mensch ist (leiblich) aufgestiegen in den Himmel außer derjenige, welcher aus dem Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der (jetzt) im Himmel ist[1]).

1) Die Worte: *ὁ ὢν ἐν τ. ο.* sind gut bezeugt und in ℵ B L offen-

Und ähnlich wie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte, so mußte und muß immerfort (δεῖ) der Menschensohn (ans Kreuz und in den Himmel) erhöht werden d. h. im immerwährenden eucharistischen Opfer zu gleicher Zeit im Zustande des Todes und des verklärten himmlischen Daseins sich präsentieren." Die Emphase, womit Johannes hier die historische Thatsache der Himmelfahrt Christi betont, läßt im Zusammenhalt mit den vielen von ihm angeführten Himmelfahrtsweissagungen hinreichend erkennen, ein wie großes Gewicht er der Himmelfahrt im Beweise für die Gottheit Jesu muß beigelegt haben. Diese Himmelfahrt war, so weit sie anschaubar (6, 62) war, von Lukas (Akt. 1, 4 ff.) berichtet. Aber nur die Apostel und einige andere Jünger Jesu (Akt. 1, 21 ff.) waren Augenzeugen derselben gewesen. Sie haben denn auch überall bezeugt, daß Christus, wie es in ihrem Glaubensbekenntnisse heißt, „aufgefahren in den Himmel sitzet zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters". Aber der Hauptzeuge für diese Wahrheit sollte der h. Geist werden. Er sollte dem Zeugnis der Apostel gleichsam sein göttliches Siegel aufdrücken. Wir ersehen dies aus den Worten, womit der Herr beim letzten Abendmahl seine Jünger über seinen bevorstehenden Hingang zum Vater zu trösten suchte, Joh. 16, 7: „Ich sage euch die Wahrheit, es ist auch gut, daß ich hingehe (zum Vater); denn wenn ich nicht hingehe,

---

bar nur weggelassen wegen der großen Schwierigkeit, die sie bereiten, wenn man die Stelle vom Herrn selbst noch gesprochen sein läßt. Sie sind auch keineswegs überflüssig; denn sie vertreten bei Johannes die Stelle eines Satzgliedes, das für den Gedanken, den er ausdrücken will, unentbehrlich ist und regelrecht lauten müßte: *οὗτος ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν* (vgl. 6, 46; 1. Joh. 2, 22). Die negative Wendung des Satzanfanges erklärt sich wohl daraus, daß unter den Juden der Glaube verbreitet sein mochte, Henoch und Elias seien in den Himmel versetzt worden (vgl. Jos. ant. 1, 3, 4. 9, 2, 2; 1. Makk. 2, 58).

wird der Paraklet nicht zu euch kommen; wenn ich aber hingegangen sein werde, werde ich ihn euch (vom Vater her) senden, und wenn jener gekommen sein wird, wird er die (ungläubige) Welt überführen von der Sünde und von der Gerechtigkeit und vom Gerichte: von der Sünde (sc. des Unglaubens), weil sie nicht an mich glauben; von der Gerechtigkeit (d. h. daß ich nicht ein todesschuldiger Verbrecher, sondern der Gerechte katexochen bin), weil ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht; von dem Gerichte aber, weil der Fürst dieser Welt gerichtet d. h. aus der Herrschaft dieser Welt hinausgeworfen ist". Also die erst auf die Himmelfahrt Christi folgende Sendung des h. Geistes mit seinen wunderbaren Charismen soll der christusfeindlichen Welt den Beweis liefern, daß sein Sender wirklich zum Himmel aufgefahren sei und zur Rechten des Vaters throne (vgl. 7, 39; Akt. 2, 33. 36). Von diesem Charismenzeugnis des h. Geistes hatte der Herr schon vorher gesprochen Joh. 15, 26: „Wenn aber gekommen sein wird der Paraklet, den ich euch senden werde vom Vater her, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, jener wird zeugen von mir, aber auch ihr werdet zeugen von mir, da ihr von Anfang an bei mir seid". Gerade diese Worte muß Johannes vorzugsweise im Auge gehabt haben bei der Briefstelle, welche von den drei Zeugen handelt. Dafür spricht nicht bloß der Wortlaut, sondern auch der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Dort (V. 22) sagte der Herr: *εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον*, d. h. wenn ich nicht mit den charakteristischen Kennzeichen (Wundern) des Sohnes Gottes öffentlich aufgetreten wäre und ihre Bedeutung für meine Gottessohnschaft (in der Bethesdarede) auseinandergesetzt hätte, so würden die jüdischen Hierarchen (die Repräsentanten des ungläubigen *κόσμος* V. 18.

21) wegen ihrer Unkenntnis meines Vaters (V. 21) und folglich meiner Gottessohnschaft entschuldbar sein. Daß dies der Sinn sein muß, erhellt aus seiner Erklärung V. 24: „Wenn ich die Wunderwerke unter ihnen (in Jerusalem) nicht gethan hätte, wie sie kein anderer (Gottesgesandter) gethan hat (nämlich in getreuer Nachahmung und im engsten Verein mit den anerkannten Gotteswundern in Bethesda), so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie sowohl gesehen als auch gehaßt sowohl mich als auch den Vater (*καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα* sc. *ἔργα* [*σημεῖα*] *ποιοῦντας*". Indem er dann V. 25 den Haß, womit die Hierarchen ihn verfolgten, als in dem messianischen Leidenspsalm 68 (vgl. Joh. 2, 17. 19, 28; Mark. 10, 38; Akt. 1, 20) geweissagt darstellte, gab er zu verstehen, daß er dabei vorzugsweise an seinen schon in der Vorbereitung begriffenen blutigen Kreuzestod dachte und darin ein weiteres Zeugnis, das prophetisch vorausgesagte Blutzeugnis für seine Gottessohnschaft aufstellen wollte (vgl. 13, 18 f.). Aber mit diesem Wasser- (Wunder-) und Blutzeugnis sollte die Reihe der Zeugnisse nicht geschlossen sein; denn in der schon angeführten Stelle V. 26 versprach er, als *σύνθρονος* des Vaters den Jüngern den vom Vater, d. h. vom Throne desselben (vgl. Ap. 22, 1. 17) ausgehenden h. Geist zu senden, damit er als Geist der Wahrheit ein wahrheitsgemäßes und die Hierarchen ihrer Sünde des Unglaubens überführendes Zeugnis für ihn als den Auferstandenen und zum Himmel Aufgefahrenen ablege. Daß dabei nicht an ein inneres Zeugnis im Geiste der Gläubigen zu denken ist, sondern an das äußere Charismenzeugnis, womit der h. Geist die Predigt der Apostel als der Augenzeugen des wunderthätigen Lebens Jesu sowie seines Leidens und seiner Auferstehung und Himmelfahrt begleiten werde, versteht sich von selbst [1]). Haben wir

1) Ap. 19, 10 werden die neutestamentlichen Propheten (*προφῆται*

im Vorstehenden den Zusammenhang von V. 22—27 richtig angegeben, dann dürften wir in ihnen und speziell in dem ἦλθον V. 22 die Quelle gefunden haben, woraus der Evangelist vorzugsweise geschöpft hat, als er in seinem Briefe die Worte: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν κτλ. von dem dreifachen Zeugnis resp. von den drei Zeugen niederschrieb, und zwar von den drei göttlichen Zeugen, insofern ja auch V. 26 der Sohn und der h. Geist als σύνθρονοι des Vaters und somit als wahrhaft göttliche Personen charakterisiert werden. Beachten wir dann noch, daß in dem εἰς τὸ ἕν εἰσιν das Wort des Herrn Joh. 10, 30: „Ich und der Vater sind eins (ἕν ἐσμεν)", deutlich wiederklingt, so scheint Johannes sagen zu wollen: Wie die drei göttlichen Personen eins sind in ihrem Wesen, so sind sie auch eins in ihren göttlichen Zeugnissen, so verschieden auch deren Form ist. Darnach hätten wir hier in der That einen locus classicus für die christliche Lehre von der Trinität, als welcher die Stelle schon von Cyprian (de unit. eccl. c. 6) betrachtet worden ist. Dem Evangelisten aber werden wir das Zeugnis geben müssen, daß er es verstanden hat, den Hauptinhalt seines Evangeliums, dieser herrlichsten Apologie der Gottheit Jesu, mit einer wunderbaren Kürze und Prägnanz zusammenzufassen, einer Kürze und Prägnanz, die nur noch übertroffen wird in der Definition, welche er in seinem Evangelium (3, 14, s. S. 16) von dem Wesen des eucharistischen Opfers gegeben hat.

6. Der Bethesda und Johannes der Täufer.

Nach dem Kommentar, den der Evangelist Johannes in

22, 9) bezeichnet als solche, „welche das Zeugnis für Jesus haben"; „denn das Zeugnis für Jesus", wird zur Erklärung hinzugefügt, „ist der Geist der Prophetie". Auch Johannes selbst besaß diesen Geist der Prophetie und das war nach 1, 9 ein Grund mit, weshalb er nach Patmos verbannt wurde.

seinem ersten Brief zu seinem Bethesdabericht und der sich daran schließenden Rede Jesu gegeben hat, dürfte es wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Bethesdavorgänge wahre Wunder im strengsten Sinne repräsentierten, die Gott der Vater in eigener Person wirkte, um Jesum von Nazareth als seinen ihm wesensgleichen Sohn vor Israel zu beglaubigen. Um dieses Resultat noch mehr zu sichern und zugleich zu zeigen, daß auch das Joh. 5, 4 vom Engel Gesagte auf richtige apostolische Überlieferung zurückzuführen ist, wenden wir uns wieder zum 4. Evangelium und zwar zu einer Stelle, welche zu den cruces interpretum gehört. Wir meinen den Schlußvers des ersten Kapitels: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes auf- und absteigen sehen auf den Menschensohn".

Einer der neueren Erklärer des 4. Evangeliums, J. Corluy, hat die mannigfachen Versuche, die man zur Aufhellung dieser Stelle bisher gemacht hat, zusammengestellt, geprüft und sämtlich für ungenügend erklärt, ohne selbst einen neuen Versuch zu wagen. Den Grund, weshalb alle diese Versuche fehlschlagen mußten, glauben wir darin finden zu müssen, daß man die Beziehung verkannte, welche zwischen den fraglichen Worten und dem Engelbericht 5, 4 obwaltet. Um diese Beziehung gebührend zu würdigen, müssen wir etwas weiter ausholen, indem wir die ohnehin nicht uninteressante Frage zu beantworten suchen, wann oder bei welcher Gelegenheit und unter welchen Umständen die Bethesdawunder ihren Anfang genommen haben. Daß ihr Anfang nicht mit dem ersten öffentlichen Auftreten und Wunderwirken Jesu am Osterfeste (782) zusammenfiel, muß schon von vorn herein angenommen werden. Bevor nämlich der Herr seine Wunder denen von Bethesda zur Seite stellte zum Beweise, daß sie gleich göttlich

seien, wie er es sofort an jenem Osterfeste that (2, 23. 3, 2. 8), mußte das Urteil über den göttlichen Charakter der Bethesdavorgänge beim Volke und insbesondere bei dem in diesem Punkte kompetenten Richter, dem Synedrium, bereits unerschütterlich feststehen (vgl. 5, 17). Bei der Bildung dieses Urteils kamen natürlich die Fragen nach dem Wie? Wo? Wann? und Wozu? in Betracht. Bezüglich des Wann mußte es besonders schwer ins Gewicht fallen, wenn die Vorgänge sich auf die h. Festzeiten beschränkten und an die hohen Festsabbate geknüpft waren. Dazu war aber notwendig, daß sie schon geraume Zeit vor dem genannten Osterfeste begonnen hatten. Bestätigt wird dies vom Herrn selbst 5, 17 mit den Worten ἕως ἄρτι, welche an eine längere Reihe von Festsabbaten zu denken nötigen, da der Sinn sein muß: Mein Vater hat schon eine Reihe von (Fest-) Sabbaten hier gearbeitet und arbeitet am heutigen (Fest-) Sabbat wieder ꝛc. Nun war Irenäus der Meinung, die Bethesdawunder seien schon eine lange Reihe von Jahren vor Christi Auftreten in Gang gewesen. Derselbe läßt nämlich adv. haer. 2, 22, 3 den Paralytischen 38 Jahre am Heilteich liegen. Diese auch von Tertullian, Cyrill v. Jerus., Ambrosius, Chrysostomus und Johannes Damasc. adoptierte Berechnung beruht indes auf einem Mißverständnis von Joh. 5, 5, indem Irenäus, wie auch Chrysostomus, die Zeitangabe daselbst unrichtig mit ἦν ἐκεῖ verband. Dagegen belehrt uns Johannes, wie wir bei der Erörterung der Frage nach dem Wo noch sehen werden, daß die Wunderwirksamkeit des Teiches genau ein Jahr gedauert habe. Da läge dann die Vermutung nahe, jene möchte ihren Anfang genommen haben an dem Haupt-[1]) und spe-

1) Vgl. meine Chronol. d. Lebens Jesu S. 34 und Mainzer Katholik B. XVIII S. 208. Da P. E. Nagl (Katholik B. XXI S. 486 ff.) die zahlreichen Zeugnisse für Laubhütten als „das Fest" der Juden kat-

zifisch messianischen Feste[1]) der Juden, dem Laubhüttenfeste (15. Tisri) im Anfange des 15. Regierungsjahres des Kaisers Tiberius (19. Aug. 781 — 18. Aug. 782). In dieser Vermutung würden wir bestärkt werden, wenn es sich wenig-

---

epochen bez. das Hauptfest des Jahres nicht zu entkräften vermag, sucht er die jetzige Lesart Joh. 6, 4 durch die Annahme zu retten, daß außer Laubhütten auch das Pascha „das Fest" genannt worden sei, und das von demselben palästinensischen Schriftsteller in zwei auf einander folgenden Kapiteln (6, 4. 7, 2)! Übrigens ist jene Lesart weder johanneisch noch überhaupt griechisch. Der konstante Sprachgebrauch der Griechen verbindet ἑορτή mit einem Festnamen entweder in der Form: ἑορτὴ τοῦ πάσχα (Luk. 2, 41), oder, wenn der Festname ebenfalls gen. fem. ist, in der Form: ἡ σκηνοπηγία ἑορτή (Jos. ant. 13, 8, 2. 4). Das weitaus Gewöhnlichste ist, den bloßen Festnamen zu setzen, und so verfährt Johannes überall in seinem Evangelium, nur daß er 7, 2 beide Eigennamen neben einander anführt, ähnlich 6, 1. Nach Nagl soll 7, 2 nicht eine Wiederaufnahme von 6, 4 sein können wegen der Adversativpartikel δέ. Allein grade sie ist in solchen Fällen üblich: Es war aber — wie gesagt — das Hauptfest d. J. nahe. Bei Joh. noch 18, 18. 25. 5, 1. 9b. Was Nagl noch sonst gegen die Identifizierung von 6, 4 u. 7, 2 einwendet, konnte er Katholik l. c. bereits widerlegt finden.

1) Das Wohnen in Laubhütten erinnerte lebhaft an den Wüstenzug der Väter unter Leitung der Lichtwolke (Joh. 8, 12) sowie an die Wüstenwunder des Moses, die Wasser- und Mannaspende, deren Nachahmung man allgemein auf Grund von Deut. 18, 18 von dem großen, dem Moses ähnlichen, messianischen Propheten erwartete (Joh. 1, 46. 6, 4 f. 14. 31. 7, 37 f. vgl. Ps. 78, 15. 105, 41). Nach Zach. 14, 16 sollte Laubhütten, als das Fest der Feste, auch in der messianischen Zeit fortbestehen und von den bekehrten Heiden mitgefeiert werden. Die ideale Erfüllung schildert Johannes Ap. 7. Auf das Laubhüttenfest, das zugleich das Haupterntefest war, wird dort angespielt V. 9: φοίνικες; V. 10: ἡ σωτηρία τῷ θεῷ (= ὡσαννά vgl. Jos. ant. 6, 4, 6. 9, 7, 2); V. 11 (vgl. Matth. 21, 9: ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις = ἐν τοῖς ἀγγέλοις); V. 15: σκηνῶσαι; V. 17: πηγαὶ ὑδάτων (vgl. Joh. 7, 37 f.). Der ὄχλος V. 9 repräsentiert die messianische Ernte aus der Heidenwelt; die λευκαὶ στολαί versinnbilden ihre Reife für das messianische Reich (vgl. Joh. 4, 35); dagegen sind die 144000 aus Israel V. 4 als die Erstlinge (ἀπαρχή 14, 4) der Ernte anzusehen. Zu vergleichen wäre hierzu Buch Henoch 59, 1 f. und Cyrill. Al. zu Joh. 6, 4.

stens wahrscheinlich machen ließe, daß dieser Anfang in naher Beziehung stand zu dem ersten Auftreten des Täufers, welches ohne Zweifel in den Anfang des genannten Tiberiusjahres fiel [1]).

Nach Lukas (1, 80) verweilte der Täufer in der Wüste bis zu dem Tage, wo Gott seinen künftigen Beruf vor Israel offenbar machen wollte. Nach den Synoptikern hätte dieser Beruf darin bestanden, die Ankunft des messianischen Reiches resp. des Messias zu verkündigen und Israel durch die Bußtaufe im Jordan darauf vorzubereiten. Allein Genaueres erfahren wir von einem seiner ehemaligen Jünger, dem Evangelisten Johannes. Nach seiner Relation (1, 7. 31 ff. 3, 11. 5, 33) bestand die Hauptaufgabe des Täufers darin, die Person des Messias, nachdem er sie an einem ihm (und zwar ihm allein) zu Teil gewordenen wunderbaren Zeichen zuverlässig kennen gelernt hatte, feierlich vor der offiziellen Deputation des hohen Rates als des Repräsentanten Israels bekannt zu machen (*φανεροῦν*) und zwar mit der Wirkung, daß alle (Israeliten) durch ihn (*δι' αὐτοῦ*) oder auf sein Zeugnis (*μαρτυρία*) hin zum Glauben an den von ihm proklamierten Messias gelangen sollten. Sollte aber der Täufer unbedingten göttlichen Glauben für sein Zeugnis in Anspruch nehmen, dann mußte er vorher selbst sich vor Israel als einen gottgesandten und gotterleuchteten Propheten (*ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ* 1, 6) legitimiert haben [2]). Wenn nun Johannes auftrat in der Tracht des Propheten Elias (2. Kön. 1, 8) und durch seine ganze Lebensweise das auch von den bessern Pharisäern angestrebte Ideal der alttestamentlichen Gesetzesgerechtigkeit (*δικαιοσύνη* Matth. 5, 20) in sich verwirklichte (vgl. Luk. 5, 33—39), so sollte das allerdings

1) Vgl. Chronol. d. Lebens Jesu S. 172 f.

2) Vgl. Heinrich, dogmat. Theol. I 404.

dazu dienen, den Glauben an ihn als den Vorläufer und Wegebereiter (Elias) des Messias zu erleichtern, und das meinte auch wohl der Herr Matth. 21, 32: „Es kam Johannes zu euch ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, und doch habt ihr ihm nicht geglaubt"; allein begründet konnte doch dadurch der Glaube an seine prophetische Sendung nicht werden. Denn was bürgte dafür, daß er nicht einer vom Schlage jener zahlreichen Essener war, die sich ebenfalls in der Wüste einer überaus strengen und durch das mosaische Gesetz geregelten Asceſe widmeten und dabei einer besondern Prophetengabe sich rühmten[1])? Hätte Johannes daher keine andern Beweise für seine höhere Sendung gehabt, dann hätte ihm eben jede Legitimation gefehlt, was um so unbegreiflicher wäre, als er der größte aller alttestamentlichen Propheten werden sollte (Matth. 11, 9). Ebensowenig würde sich die großartige und nachhaltige Bewegung ausreichend erklären lassen, welche gleich sein erstes Auftreten im ganzen Lande hervorrief. Waren doch die wunderbaren Ereignisse bei seiner Geburt wie bei der Geburt Jesu selbst trotz ihres Bekanntwerdens und trotz der Spannung, womit man schon damals die Ankunft des Messias erwartete (Luk. 2, 25. 38; Jos. ant. 17, 2, 4), nicht im stande gewesen, die Ruhe des Landes zu stören, und bald so gänzlich in Vergessenheit geraten, daß man später in Jerusalem von der Geburt Jesu in dem nahen Bethlehem ebensowenig etwas wußte (Joh. 7, 42. 52), wie von der priesterlichen Abkunft des Täufers (Joh. 1, 21. Luk. 3, 15). Jetzt aber, wo der Täufer auftrat, strömte, wie es Mark. 1, 5 heißt, ganz Judäa und besonders die Bewohner von Jerusalem samt und sonders in die Jordanwüste, um den „Propheten" zu sehen (Matth. 11, 9). Es waren das nicht bloß leichtgläubige Schwärmer, sondern auch ernste

1) Jos. B. J. 2, 8, 3 ff.; vit. 2. Philo II 458. 476. 477. 483; apol. pro Jud. 633 f. Hippol. philosophum. 9, 26.

Phariſäer und Schriftgelehrte, bedächtige und ſchwergläubige Sadduzäer, rohe Soldaten, verkommene Zöllner und Sünder, und letztere hörten nicht bloß gläubig auf das Wort des Täufers, ſondern unterzogen ſich auch demütigenden Bußübungen: Waſſertaufe, Sündenbekenntnis, Rückerſtattungen. Das alles iſt nur erklärlich, wenn Johannes ſeine göttliche Sendung (Joh. 1, 6) durch unwiderlegliche Beweiſe dargethan hatte, ſei es durch Wunder, ſei es durch Weisſagungen. Nun wird nicht nur kein Wunder von ihm berichtet, ſondern Joh. 10, 41 (vgl. Mark. 6, 14) ausdrücklich bemerkt, daß er keine Wunder gethan. Es blieb ihm alſo nur ein Mittel übrig, um ſich als wahren Propheten einzuführen, dasjenige, welches auch Deut. 18, 21 (vgl. Jer. 28, 9; 1. Kön. 22, 28; Iſ. 41, 22. 45, 21) als das zuverläſſigſte angegeben iſt: eine echte Prophezeiung[1]). Er mußte irgend ein Ereignis prophezeien, welches ſchon in der allernächſten Zeit eintraf und doch vor dem Eintreffen auf menſchliche Weiſe unmöglich vorausgeſehen werden konnte. Es mußte ferner ein Ereignis ſein, welches nicht einen einzelnen betraf und intereſſierte, ſondern das allgemeine Intereſſe erregte und ſich ſo zu ſagen vor den Augen von ganz Israel zutrug. Da endlich Gott die angemeſſenſten Mittel zu wählen pflegt, um ſeine Zwecke zu erreichen, ſo war zu erwarten, daß der Gegenſtand der Prophetie zu dem vom Täufer angekündigten meſſianiſchen Reiche in naher Beziehung ſtehen und über deſſen Anbruch keinen Zweifel übrig laſſen werde. Nehmen wir nun einmal an, Johannes habe bei ſeinem erſten Auftreten am untern Jordan angeſichts der über Jericho nach Jeruſalem zum Laubhüttenfeſte ziehenden Feſtpilgerkarawanen etwa ſo geſprochen: „Das Himmelreich iſt nahe; denn ſiehe, am bevorſtehenden Feſte werden große Zeichen und Wunder in der h. Stadt geſchehen; ein Engel des Herrn wird vom

1) Vgl. Heinrich a. a. O. I 405; Reuſch Einleit. ins A. T. S. 79.

Himmel herabsteigen in den Teich Siloe; das Wasser wird wunderbar aufwallen und jeder Kranke und Krüppel, der in das bewegte Wasser hinabtaucht, wird gesund werden; da öffnen sich der Blinden Augen, der Tauben Ohren thun sich auf, es springt wie ein Hirsch der Lahme und die Zunge des Stummen jubelt, wie der Prophet Isaias (35, 5) gesagt, auf daß ganz Israel erkenne, daß das Himmelreich nahe ist". Hätte Johannes so oder ähnlich gesprochen und der Erfolg seine Worte bestätigt, dann hätte er sich als Propheten und Vorboten des messianischen Reiches in einer Weise legitimiert, die wohl nichts zu wünschen übrig ließ. Zugleich würde die gewaltige Bewegung, die plötzlich die Hauptstadt und das ganze Land ergriff, vollkommen verständlich, ebenso die Bemerkung des Herrn in seiner Bethesdarede (5, 35), daß auch die Mitglieder des Hohen Rates (vgl. Matth. 3, 7) eine Zeitlang sich an dem vom Täufer ausstrahlenden Lichte ergötzt hätten, desgleichen die Versicherung der Synoptiker, daß das Volk von Anfang an fest überzeugt war, Johannes sei ein Prophet, und auch nach seinem Tode an dieser Überzeugung festgehalten habe trotz der Schwenkung der Hierarchen (Matth. 11, 9. 14, 5. 21, 26; vgl. Jos. ant. 18, 5, 2). Auch würde es sich so am besten erklären lassen, wie man zuerst auf die heilkräftigen Wirkungen des in Wallung gebrachten Wassers aufmerksam wurde und die Kranken auf den Gedanken kamen, sich an der bewegten Stelle zu baden. Freilich hätte auch ein Zufall darauf führen können; allein die Annahme, Gott habe das Eintreten der Bethesdawunder und ihre Bedeutung für das anbrechende messianische Reich durch einen Propheten wie Johannes im voraus kund gethan, verdient entschieden den Vorzug. Hat ja auch der Herr, wie wir früher sahen, die Totenerweckungen in Bethesda als eine neue Klasse von Wundern im voraus angekündigt und auf ihre Bedeutung

aufmerksam gemacht. Aber, wird man fragen, warum haben die Synoptiker bei der Schilderung des ersten Auftretens des Täufers hiervon keine Andeutung gegeben? Wir könnten antworten mit der Gegenfrage: Warum haben sie überhaupt vom Teich Bethesda und seinen Wundern geschwiegen, da doch die Wunder Jesu, auch die galiläischen, die sie berichten, nur in Verbindung mit den Bethesdawundern vollkommen gewürdigt werden konnten und erst ihre volle Beweiskraft erlangten, wie früher gezeigt? Ferner wie kommt es, daß der synoptische Bericht über den Täufer sich mehr mit Unwesentlichem beschäftigt und dafür Wesentliches übergeht: außer der Legitimation des Täufers als gottgesandten Propheten dessen Hauptbestimmung, Zeugnis abzulegen von der Person Jesu von Nazareth als dem nach ihm kommenden und mit dem h. Geiste taufenden Messias Angesichts der Deputation des hohen Rates? Indessen bemerkt Lukas, der das Auftreten des Täufers am ausführlichsten schildert, am Schlusse dieser Schilderung (3, 18), daß er vieles übergehe, was jener bei der Verkündigung der frohen Botschaft vom Reiche Gottes gesagt habe[1]). Dazu fehlt es in dem synoptischen Bericht

1) Was den Evangelisten Johannes betrifft, so brauchte er nicht erst zu beweisen, daß der Täufer ein gottgesandter Prophet war (1, 6), weil dies auch von seinen jüdischen Widersachern, die er bekämpfte, anerkannt wurde. Dagegen müssen diese entschieden bestritten haben, daß der Täufer irgend ein Zeugnis zu Gunsten der Person Jesu abgelegt habe, wohl mit Hinweis auf dessen Frage Matth. 11, 2 f. und den Umstand, daß er bis zu seinem Tode einen Kreis von Jüngern um sich behielt, die anscheinend nicht an Jesum glaubten. Auch die später weit verbreiteten Johannesjünger waren und blieben nach Justin (dial. 80) und Hegesipp (Eus. 4, 22, 6) eine jüdische Sekte. Sie wußten von einem Zeugnis ihres Meisters zu Gunsten Jesu ebensowenig (vgl. Akt. 9, 1 ff.) wie Josephus (ant. 18, 5, 2). Daher sah der Evangelist Johannes sich genötigt, das Zeugnis des Täufers über die Person Jesu in extenso mitzuteilen und so die Lücke auszufüllen, welche die Synoptiker gelassen hatten.

nicht ganz an Hindeutungen, die geeignet sind, obiger Hypothese zur Stütze zu dienen.

Die erste Hindeutung dieser Art finden wir in den Worten, womit der Täufer seine Bußpredigt motivierte: „Das Himmelreich hat sich gemacht (Matth. 3, 2)". Genau mit denselben Worten eröffnete auch der Herr selbst sein öffentliches Lehramt in Galiläa und verband damit die messianischen Wunder der Krankenheilung zum Beweise der Wahrheit seiner Worte (Mark. 1, 15; Matth. 4, 23; Luk. 4, 40—45). Mit dem doppelten Auftrage, das Gekommensein des Himmelreiches zu verkünden und messianische Krankenheilungen damit zu verbinden, sandte der Herr die 12 Apostel (Matth. 10, 7 f.) sowie die 72 Jünger (Luk. 10, 9) auf die vorläufige Missionsreise im h. Lande. Ganz ähnlich lautete der Auftrag, den er seinen Aposteln bei ihrer Aussendung in die Welt erteilte (Mark. 16, 15 f. Clem. Rom. 1 Kor. 42, 3). Daß die Ausführung dem Auftrage genau entsprach, lehrt die Apostelgeschichte, insbesondere der Bericht über die Eröffnung eines neuen Missionsfeldes in Samarien (Akt. 8, 6. 12). Vgl. Hebr. 2, 3 f. Fassen wir alle diese Berichte zusammen, so ergiebt sich erstens, daß der Ruf: „Das Himmelreich hat sich genaht", ausnahmslos von Wundern begleitet war; zweitens, daß diese Wunder spezifisch messianische Wunder der Krankenheilung im weitesten Sinne waren, wie sie der Prophet Isaias (35, 5 f.) für den Eintritt des Messiasreiches angekündigt hatte, und die als solche schon eine erste Manifestation dieses Reiches selbst waren (vgl. Matth. 12, 28); drittens, daß sie zugleich die Verkünder des messianischen Reiches als solche beglaubigen und ihre höhere Sendung außer Zweifel setzen sollten. Wenn nun, so lautet unser Schluß, der Täufer genau mit denselben Worten das Gekommensein des Messiasreiches verkündigte, dann wird es damit dieselbe oder eine ähnliche Bewandtnis

haben, d. h. er wird mit den Worten: „Genaht hat sich das Messiasreich", auf spezifisch messianische Zeichen und Wunder hingewiesen haben, durch welche sich dasselbe schon damals nach außen zu manifestieren anfing und die geeignet waren, ihn selbst als einen gottgesandten Vorboten des Messias zu legitimieren. Indessen glauben wir noch einen Schritt weiter gehen zu können.

Ohne Zweifel hat der Täufer, der so vertraut mit dem Propheten Isaias war[1]), die Worte, womit er seine Wirksamkeit eröffnete, ebenfalls diesem Propheten entlehnt. Es heißt nämlich im 2. Teil des Isaias, auf welchen der Täufer wegen seines vorwiegend messianischen Inhaltes fast beständig rekurriert, 56, 1: „Wahret das Recht und übt Barmherzigkeit (צְדָקָה); denn nahe daran ist mein Heil (יְשׁוּעָה) herbeizukommen und mein Erbarmen (צְדָקָה) sich zu offenbaren[2])". Die Stelle ist wenigstens indirekt messianisch. Die doppelte Aufforderung, Gerechtigkeit zu beobachten und Barmherzigkeit zu üben, galt daher vor allem denen, welche lebten, als das ἤγγικε (LXX, Matth. 3, 2) zur vollen Wahrheit wurde. Daß der Täufer resp. der synoptische Täuferbericht die beiden Hauptforderungen des Gesetzes (vgl. Mich. 6, 8; Zach. 7, 9; Matth. 23, 23) in das eine Wort: μετανοεῖτε zusammenfassen wollte, erhellt aus der Erklärung, die jener selbst davon gegeben (Luk. 3, 11—15). In der Begründung mit ἤγγικε γὰρ

1) Vgl. Matth. 3, 3 (Is. 40, 3). 12 (Is. 66, 24). 11, 4 f. (Is. 35, 5. 61, 1); Joh. 1, 29 (Is. 53, 7). 30 (Is. 48, 12). 3, 29 (Is. 62, 4 f.); Luk. 3, 11 (Is. 58, 7). Auch die Worte, welche die himmlische Stimme bei der Taufe Jesu durch Johannes zu diesem redete, enthalten eine deutliche Anspielung auf die von Matthäus (12, 17 ff.) messianisch erklärten Worte Is. 42, 1 (vgl. Grotius zu Math. 3, 17).

2) Die Septuaginta übersetzen: Φυλάσσεσθε κρίσιν καὶ ποιήσατε δικαιοσύνην· ἤγγικε γὰρ τὸ σωτήριόν μου παραγίνεσθαι καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθῆναι.

bediente sich der Täufer des jedenfalls auf Dan. 7, 14 beruhenden und zu seiner Zeit populären Ausdruckes *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (*β. τοῦ θεοῦ*, vgl. salom. Ps. 17, 4; Targ. zu Js. 40, 9 u. Mich. 4, 7). Dieser ist aber inhaltlich nicht verschieden von dem, was Isaias mit den im Parallelismus stehenden Synonyma: jeschuah (*σωτήριον*) und zedakah (*ἔλεος*, *δικαιοσύνη*) bezeichnen wollte. Identifiziert ja auch der Herr dieselbe *βασιλεία* mit der *δικαιοσύνη* (Matth. 5, 10. 6, 33) und mit sich selbst als dem Träger des bedeutungsvollen Namens Jesus" (Matth. 5, 11; Akt. 4, 12). Was nun insbesondere das hebr. Wort zedakah betrifft, so verhält es sich damit ähnlich wie mit dem aram. zidka und zidketha; es bezeichnet zunächst Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit, geht aber häufig in die Bedeutung: Mildthätigkeit, Barmherzigkeit, Rettung (die den Notleidenden und Unglücklichen geschuldete Gerechtigkeit) über und ist dann gleichbedeutend mit chesed, dem aram. chesda (*ἔλεος*, *ἐλεημοσύνη*), so namentlich im 2. Teil des Isaias[1]), wie es denn von dem Alexandriner auch in vorliegender Stelle so gefaßt und mit *ἔλεος* wiedergegeben ist. Das führt uns aber zu dem Teich Bethesda (beth chesda = *οἶκος τοῦ ἐλέους*), in dessen Wunderheilungen die ersten sichtbaren Zeichen der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oder des erbarmungsreichen messianischen Heiles offenbar wurden (*ἀπεκαλύφθησαν*), wie es Isaias vorausgesagt und der Täufer mit Bezugnahme auf dessen Prophetie (56, 1) als

1) Vgl. Gesen. Lex.; Scholz zu Joel 2, 3; Lengerke zu Ps. 25, 5. 51, 16. 112, 9. 132, 9. 16. 143, 1; Dan. 4, 24. 9, 16. Daß auch das griech. *δικαιοσύνη* denselben Bedeutungswechsel mitgemacht hat, ist nicht zu bestreiten (Winer-Schmiedel Gr. S. 27). Man vergleiche nur LXX Sprüchw. 20, 28 u. Js. 63, 7, wo chesed so übersetzt ist. So werden nun auch diejenigen Recht haben, welche das Wort Matth. 6, 1 in der Bedeutung von *ἐλεημοσύνη* V. 2 nehmen, desgl. Matth. 5, 6. 10 synonym mit *σωτηρία* (mess. Heil).

nunmehr gekommen bezeichnet hatte. Es fragt sich nur, warum die Juden — vermutlich die Joh. 5, 33 ff. angeredeten schriftgelehrten Pharisäer — den Teich nicht beth zidka (zidketha), sondern beth chesda nannten, da doch zidka im Aramäischen sehr oft die nämliche Bedeutung hat (Buxtorf). Vielleicht hatte die damals gebräuchliche aramäische Bibelübersetzung an der in Rede stehenden Isaiasstelle wirklich chesda[1]). Ein Hauptgrund liegt aber wohl darin, daß der Ausdruck chesed (chesda) recht eigentlich solenn geworden war zur Bezeichnung der dem König David und seinem Samen verheißenen messianischen Gnaden- oder Heilsgüter und der Prophet Isaias (8, 6) „die sanftfließenden Wasser des (Teiches) Siloe (Bethesda)" zum Symbol derselben gemacht hatte. Auf Letzteres kommen wir später ausführlicher zu sprechen. Was aber den nach 2. Sam. 7, 12 geschlossenen Bund Gottes mit David und die ihm verheißenen Gnadengüter (chasde David) betrifft, so heißt es in der mit 56, 1 in engem Zusammenhang stehenden Stelle Is. 55, 3: „Ich werde euch einen ewigen Bund gewähren: die unverbrüchlichen, dem David verheißenen Gnadengüter (chasde David)", und darnach Ps. 89, 29: „Auf ewig will ich ihm (David) meine Gnadenhuld (chesed) bewahren und mein Bund mit ihm bleibt bestehen"; V. 50: Wo sind, o Herr, deine früheren Gnadenverheißungen (chasadim), die du David geschworen hast?" ferner 2 Chron. 6, 42: „Gedenke der Gnadenverheißungen an David (chasde David)". In der verdorbenen Stelle Sirach 50, 23 f. ist wohl *ἐπισπεῦσαι* statt *ἐμπιστεῦσαι* zu lesen: „Er (Gott) gebe, daß Friede werde in Israel für immer, daß sich beschleunige sein (messianisches) Erbarmen (*ἔλεος*) mit uns, und er erlöse

1) Der Targumist hat den Sinn ganz verfehlt, indem er das betreffende hebr. Wort mit זְכוּ (Herzensreinheit, moralische Lauterkeit) umschrieb, wie auch sonst, z. B. 1 Mos. 15, 6.

uns in unsern Tagen". Dieselbe Bitte mit Beziehung auf Is. 60, 22 vorher 33, 10: „Beschleunige (σπεῦσον) die Zeit und gedenke des (dem David) geschworenen Eides ꝛc." Vgl. Ps. Sal. 13, 51. Vor allem gehören hierhin die Lobgesänge der Mutter Jesu und des Zacharias, worin Gott gepriesen wird, daß er eingedenk des mit den Vätern geschlossenen Bundes sein erbarmungsvolles messianisches Heil (ἔλεος) nunmehr zu verwirklichen sich anschickte (Luk. 1, 54. 69. 72). Der Zusammenhang vorstehender aus dem A. T. angeführter Stellen erlaubte bei chesed vorzugsweise an eine politische Seite des Messiasreiches (vgl. Mark. 11, 10) zu denken, und das würde die Vorliebe der Juden für diesen Ausdruck und die Wahl desselben bei der neuen Benennung des messianischen Wunderteiches um so erklärlicher erscheinen lassen.

Eine weitere Andeutung, daß die Bethesdawunder sich an das erste Auftreten des Täufers angeschlossen haben und von ihm prophezeit sein müssen, bietet die Rede, welche der Herr anläßlich der Gesandtschaft des Täufers (Matth. 11) zwischen Pfingsten und Laubhütten hielt. Zunächst in Betracht kommt V. 12 f.: „Von den Tagen Johannes des Täufers an bis jetzt braucht das Himmelreich Gewalt (βιάζεται) und die (ihrerseits) Gewalt brauchen (οἱ βιασταί), reißen es an sich; alle Propheten (nämlich) und das Gesetz bis auf Johannes haben (von ihm nur) geweissagt". Die meisten Ausleger nehmen βιάζεται als Passiv (vim patitur) statt als mediales Deponens (vim infert) [1]). Allein für letzteres spricht

1) Unbegreiflich ist die Behauptung Cremer's (Bibl.-theol. WB. S. 215), βιάζομαι stehe als Deponens nie absolut. Nur einige Beispiele, wo es so steht in der Bedeutung: Gewalt anwenden, drängen, sich mit Gewalt Ein- oder Zugang verschaffen: Theokr. Adon. 76; Soph. Fragm. 604; Eurip. Alcest. 145; Aristoph. Plut. 866; Thuc. 1, 95; Plut. Alex. 76. Pomp. 13; Isokr. Paneg. § 59; Philo II 636; Arrian Epict.

sowohl die Korrelation desselben mit *οἱ βιασταί* = *οἱ βιαζόμενοι* od. *βιασάμενοι*, als auch die Parallelstelle Luk. 16, 16, wo ihm dem Sinne nach das *εὐαγγελίζεται* entspricht, nur mit dem Unterschiede, daß hier der Begriff der Gewalt (*βία*) hinzutritt, vor allem aber der Kontext: während das Gesetz und die Propheten nur aus der Ferne weissagend und vorbildend auf das messianische Reich hinzuweisen vermochten, weil es zu ihrer Zeit noch zukünftig war und somit an eine Besitznahme nicht zu denken war, ist es von den Tagen des Täufers, d. h. von dessen erstem Auftreten an (vgl. *ἕως ἄρτι*) in die Erscheinung getreten und drängt sich seitdem jedermann mit Gewalt auf, so daß es von niemanden übersehen werden kann, und jeder (*πᾶς* Luk. l. c.), der seinerseits nur einigermaßen Gewalt anwendet (durch Empfang der johanneischen Buß- und der christlichen Geistestaufe sich den Zugang zu erzwingen sucht), reißt es im Nu an sich (*ἁρπάζει*). Bei dem *βιάζεται* dachte der Herr nicht bloß an die mündliche Predigt (*εὐαγγελίζεσθαι*) vom Gekommensein des messianischen Reiches, sondern auch und wohl vorzugsweise an messianische Zeichen und Wunder. Dies beweist das *ἕως ἄρτι* (bis zu diesem Augenblicke); denn in dem Augenblicke, wo er jene Worte sprach, war er umgeben von geheilten Kranken, Blinden, Lahmen, Tauben, Aussätzigen ꝛc. (vgl. Luk. 7, 21). Auf diese Heilwunder wollte er mit dem *βιάζεται* hinweisen, wie er eben die Abgesandten des Täufers auf dieselben verwiesen hatte als die von Isaias (35, 5 f.) für den Eintritt des messianischen Reiches in Aussicht gestellten messianischen Wunderwerke (*ἔργα τοῦ Χριστοῦ* V. 2). Da nun das *βιάζεται* vom ersten Auftreten des Täufers datiert wird und das Präsens hier das Präteritum *ἐβιάσατο* miteinschließt (vgl. Winer

4, 7; Appian b. c. 2, 57; Philostr. Heroic. 15; Strabo 16, 43; Lucian Char. 2. CJ Attic. III. 74.

§ 40, 2 c), so bildeten ähnliche messianische Wunder von jenem Auftreten an das Mittel, wodurch das Messiasreich mit Macht in die äußere Erscheinung trat, und Johannes unterschied sich schon dadurch von den frühern Propheten (vgl. V. 9), daß er darauf hinweisen konnte als etwas, was nicht mehr in der fernen Zukunft lag, sondern bereits der Gegenwart angehörte. Das ist dann aber wohl nicht so zu verstehen, als hätte er von Anfang an auf sie als schon geschehene oder gleichzeitig geschehende hingewiesen, vielmehr muß er sich auch in Beziehung auf sie als wahren Propheten bewährt haben; denn unmittelbar vorher hat der Herr seinen Zuhörern bezeugt, daß sie in die Jordanwüste geströmt seien in der Überzeugung, in Johannes nicht bloß einen strengen Asceten, sondern auch einen gottgesandten Propheten zu sehen. Dies setzt dann natürlich voraus, daß er sich als solchen in den Augen des Volkes bereits bewährt hatte, sei es durch Wunder, oder, da dies hier nicht der Fall war, durch eine Prophezeiung, deren Erfüllung klar vor aller Augen lag, die alle lebhaft interessierte und namentlich die Hauptstadt in jene fieberhafte Aufregung versetzte, welche Mark. 1, 5 angedeutet ist. Da liegt denn gewiß nichts näher, als daß diese Prophezeiung die messianischen Wunder der Krankenheilung in Bethesda zum Gegenstand hatte. Bei dieser Annahme würde die Antwort, welche der Herr V. 5 den Johannesjüngern gab, erst recht verständlich werden. Zugleich würde sich die immerhin auffallende Thatsache erklären, daß Johannes nicht ähnlich wie der Herr (Joh. 2, 23) die Hauptstadt Jerusalem zum Ausgangspunkt seiner Wirksamkeit machte, sondern ihr von Anfang an möglichst fern blieb. Wäre er nämlich in Jerusalem aufgetreten und hätte er seine Bußtaufe dort in dem großen messianischen Teiche Siloe (Bethesda) gespendet, so hätte leicht die Meinung sich bilden können, Johannes sei der Urheber der Bethesda-

wunder; dies würde aber der Argumentation des Herrn Joh. 5, 17 ff. die Spitze abgebrochen und weiterhin dem allgemeinen Glauben, Johannes selbst möchte wohl der Messias sein (Luk. 3, 15; Joh. 1, 19 f. 3, 25 ff.), nur noch mehr Vorschub geleistet haben, da man schon von einem Propheten (Joh. 10, 41), ganz besonders aber vom Messias Wunder erwartete (Joh. 2, 18. 6, 30. 7, 31; Matth. 4, 3. 27, 42; Luk. 11, 16; Jos. ant. 17, 2, 4 extr.). Blieb er aber dem Schauplatz der Bethesdawunder immer möglichst fern, so wurde dadurch jenem Irrwahn nach Möglichkeit vorgebeugt; denn der Glaube, daß ein Gottesgesandter auch in weite Ferne wirken könne, scheint den damaligen Juden völlig fern gelegen zu haben (vgl. Joh. 4, 47. 49), vermutlich, weil ihre h. Bücher kein Beispiel dieser Art zu erzählen wußten.

Die bisherigen Erörterungen werden es zwar nicht gewiß, aber doch wahrscheinlich gemacht haben, daß die Wunder von Bethesda von dem ersten Auftreten des Täufers (Herbst 781) an datierten und recht eigentlich seine *ἀνάδειξις* (Bekanntmachung von Seiten Gottes) *πρὸς τὸν Ἰσραήλ* (Luk. 1, 80) bildeten. Wir können uns daher vorstellen, daß vor allem die Johannesjünger jene Wunder mit dem größten Interesse verfolgten und bei der Propaganda, die sie allenthalben für ihren hochverehrten Meister machten (vgl. Joh. 3, 25 f.), als ebensoviele Beweise seiner höhern Sendung und vermeintlichen Messiaswürde geltend zu machen suchten. Behalten wir dies im Auge, so werden wir Joh. 1, 52, wovon wir ausgegangen sind, um so leichter verstehen. Vorher ist erzählt, wie der Herr die ersten Jünger um sich scharte. Es waren wohl alle Johannesjünger: Johannes und Andreas, Petrus und Jakobus, Philippus und Nathanael. Der Letztgenannte, überrascht durch eine Probe, welche der Herr von seinem höhern Wissen gab, legte, ungeachtet des eben geäußerten schweren

Bedenkens bezüglich der Herkunft Jesu (V. 47), ein herrliches Glaubensbekenntnis vor ihm ab. Darauf erwiderte der Herr 1, 51: „Weil ich sagte, ich hätte dich unter dem (bewußten) Feigenbaum gesehen, glaubst du? Du wirst größere (wunderbarere) Dinge sehen." Darauf spricht er zu ihm (und allen andern) V. 52: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ihr werdet den Himmel offen und die Engel Gottes auf- und absteigen sehen auf den Menschensohn". Beachten wir den Zusammenhang dieser Worte und ziehen wir dabei die Thatsache in Betracht, daß der Herr der allgemeinen Erwartung der Juden, der Messias werde sich als großen Wunderthäter bewähren, im weitesten Umfang Rechnung getragen (Joh. 7, 31), so muß V. 52 den Gedanken ausdrücken, die Angeredeten würden in Zukunft beständige Augenzeugen sein von wahrhaft göttlichen Zeichen und Wundern, die er verrichten werde zur Stärkung ihres Glaubens an ihn als den vom Täufer proklamierten und eben von Nathanael bekannten Messias. Diesen Gedanken hat er in ein Bild gekleidet, hergenommen von Engeln, die beständig in den geöffneten Himmel auf- und von da wieder herabsteigen auf (ἐπὶ) ihn wie auf einen Ort (τόπος vgl. Lücke zu d. St.). Seit Augustin ist es herkömmlich, darin eine Anspielung auf das Traumgesicht Jakobs von der Himmelsleiter (1. Mos. 28, 12) zu erblicken. Allein diesem Gesicht liegt doch eine wesentlich andere Idee zu Grunde, nämlich die Idee, daß die Engel als Diener und Werkzeuge Gottes dem Patriarchen zu Diensten sein würden, um ihn vor den Nachstellungen seiner Feinde (Esau, Laban ꝛc.) zu beschützen (vgl. V. 15). Daher erscheinen ihm die Engel später als ein großes Heerlager (32, 2 f.), um ihn zu vergewissern, daß er unter dem besondern Schutze Gottes stehe und sich daher vor seinem Bruder Esau nicht zu fürchten habe; stellte man sich ja auch sonst die Engel gern

als ſtarke kriegstüchtige Streiter Gottes vor (vgl. Pſ. 78, 25. 103, 20; Matth. 26, 53). Wie man ſieht, handelt es ſich hier weſentlich um Schutzengel (vgl. Pſ. 34, 8) Jakobs und ſeiner Familie (Loch und Reiſchl). Nun kann aber der Herr nicht ſagen wollen, Gott werde in beſonderer Weiſe mit ihm ſein, indem er ihn ſtets wunderbar vor ſeinen Feinden beſchützen werde. Dies paßt nicht in den Zuſammenhang, der, wie geſagt, direkt auf Wunder führt, die ſeine Jünger ihn ſollten verrichten ſehen, und zwar auf Wunder, die als von Gott (θεός) im Himmel ausgehend wahrhaft göttlich ſein und zugleich den Menſchenſohn oder Meſſias in ihm offenbaren, alſo ſpezifiſch meſſianiſch ſein ſollten. Daher erſcheint die Bezugnahme auf die Viſion Jakobs ſehr wenig wahrſcheinlich[1]). Dagegen drängt ſich zur Erklärung unſerer Stelle Joh. 5, 4: ἄγγελος κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ κτλ. ſo zu ſagen mit Gewalt auf. Hier iſt nämlich Rede von einem Engel, der immer wieder vom Himmel herabſtieg (κατέβαινεν Imperf.), ſo oft Gott (der Vater) ein meſſianiſches Wunder im Waſſer des Teiches wirken wollte. Das ſetzt natürlich voraus, daß er nach dem Herabſteigen jedesmal wieder zu Gott in den Himmel aufſtieg (ἀνέβαινεν) bis zur nächſten Wunderſtunde, da nur von einem Engel Rede iſt und die Engel nach bibliſcher Anſchauung im Himmel weilen, wenn ſie auf Erden keine Funktionen zu verrichten haben (1. Sam. 13, 20; Tob. 12, 20; Luk. 2, 15;

1) Daß das Hyſteronproteron ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ſich in der Geneſisſtelle gerade ſo wiederfinde, ſollte nicht geltend gemacht werden. Die Wortfolge iſt ſtehend in allen Sprachen. Der Grieche ſagt: ἄνω καὶ κάτω, der Lateiner: sursum deorsum, wir: auf und ab (nieder), nie umgekehrt. Zu unſerer Stelle vgl. Sprüchw. 30, 4, Ariſtid. serm. sac. V in fine; Älian V. H. 2, 29; Salluſt B. Jug. 94; die rabbiniſche Redensart: oblatio ascendens et descendens (Pesikta 7, 4) = obl. uniuscuiusque facultatibus accommodata.

Matth. 22, 30) [1]). Somit hätten wir hier einen ἄγγελος ἀναβαίνων καὶ καταβαίνων. Da wir es ferner in dem Zusatzvers mit einem historischen Referat zu thun haben, das, wie früher gezeigt, die wesentlichsten Momente bei jedem Bethesdavorgange wahrheitsgemäß zur Darstellung bringt, so kann hier auch nur an einen wirklichen Engel gedacht werden. Hatten nun die Wunder, welche sich an das jedesmalige Herabsteigen des Bethesdaengels anschlossen, schon damals angefangen und in den Augen der Johannesjünger die Bedeutung von spezifisch messianischen Wundern, wie wir dies glauben wahrscheinlich gemacht zu haben, dann konnte ihnen der Herr seine bevorstehende messianische und ihn als Messias beglaubigende Wunderwirksamkeit nicht kürzer und treffender charakterisieren, als durch das vom Bethesdaengel hergenommene Bild. Über dem Bethesdateich zu Jerusalem, wollte er sagen, öffnet sich von Zeit zu Zeit der Himmel; ein Engel Gottes steigt herab in das Teichwasser, und es erfolgen dann die messianischen Wunder göttlicher Macht und Barmherzigkeit, die euch so sehr in Erstaunen setzen. Aber ich versichere euch, bald werdet ihr auch über mir den Himmel sich öffnen und bleibend geöffnet (ἀνεῳγότα) und so zu sagen die ganze Engel-

1) Nach Lücke soll das ἐν c. dat. die Vorstellung erwecken, als ob der Engel beständig in dem Teiche gewohnt habe und von Zeit zu Zeit in die Tiefe hinabgestiegen sei, um die Wallung hervorzubringen. Diese Auffassung hat mit Recht keinen Anklang gefunden; denn 1) könnte doch wohl von einer eigentlichen Tiefe nicht Rede sein bei einem Teiche, in den sich die Kranken ohne Unterschied hineinwagten; 2) wäre der Engel zu dem besagten Zweck in die Tiefe hinabgetaucht, so würde nach physikalischen Gesetzen die Oberfläche in weitem Umfange in Wallung gekommen sein; dagegen spricht aber V. 7, der umgekehrt ἀνέβαινεν verlangt haben würde; 3) ist καταβαίνειν, von Himmelsbewohnern (Gott, Göttern, Engeln) gebraucht, der solenne Ausdruck für ihr Hinabsteigen vom Himmel, bei profan- wie bei biblischen Schriftstellern (Schleußner thes.). Über das ἐν c. dat. hier vgl. Winer § 50, 4.

welt über (ἐπὶ) mir auf- und absteigen sehen; denn ich werde genau die nämlichen Wunder göttlicher Macht und Güte verrichten, die Gott in Bethesda bisher gethan hat und noch thun wird; ich werde Blinde sehend, Lahme gehend, Taube hörend, Stumme redend machen und das in viel größerer Zahl, als es dort in Bethesda geschieht, zum Beweise, daß in mir und keinem andern (Täufer) der Messias erschienen ist. Darnach würde der Herr hier mit andern Worten dasselbe sagen, was er in seiner Bethesdarede 5, 19 f. sagte: der Sohn muß dasselbe thun, was er den Vater thun sieht; das seht ihr schon daran, daß er bisher immer dieselben messianischen Wunder der Allmacht und Liebe verrichtet hat, welche hier in Bethesda von Gott verrichtet wurden; nur daß der Herr an unserer Stelle eine Prophetie ausspricht, während er dort auf die Erfüllung hinweist. Ob die Jünger das Bildliche in der Prophetie sofort erkannten oder sie einstweilen buchstäblich faßten, das war ihm gleichgültig, da sie bald die Erfahrung machen sollten, daß er es liebe, in Bildern und Gleichnissen zu reden. Jedenfalls werden sie das ὄψεσθε nicht buchstäblich gefaßt haben, da sie auch den aus dem Himmel herabfahrenden Bethesdaengel nicht sahen: denn, wie schon Maldonat richtig bemerkt hat, war nach 5, 3 nicht die κατάβασις des Engels, sondern die κίνησις (ταραχή) des Teichwassers der Gegenstand, worauf die Aufmerksamkeit der Kranken gespannt war.

Ist vorstehende Erklärung von 1, 52 richtig, dann werden wir darin unsere frühere Annahme bestätigt finden dürfen, daß der Täufer den Eintritt der Bethesdawunder prophetisch vorausverkündigt hat. Denn setzte der Herr hier die Bekanntschaft mit dem unsichtbaren Herabsteigen des Bethesdaengels bei den Johannesjüngern voraus, so kann dieselbe nur auf einer voraufgegangenen göttlichen Offenbarung beruhen. Durch

wen anders aber sollte diese vermittelt sein, als durch ihren Meister Johannes?

Bevor wir von der Erklärung dieser Prophetie Abschied nehmen, müssen wir noch einem Einwand begegnen, den man gegen sie aus dem Anfang des folgenden Kapitels entnehmen könnte. Auf den angeführten prophetischen Ausspruch Jesu läßt nämlich der Evangelist nicht etwa den Bericht von Heilwundern folgen, sondern die Erzählung von dem Weinwunder zu Kana mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß der Herr damit den Anfang seiner Wunder gemacht und zum erstenmal die ihm innewohnende göttliche Machtherrlichkeit (Doxa) manifestiert habe (V. 11). Darnach könnte es scheinen, als habe er dies Wunder als eine erste Erfüllung der gedachten Prophetie angesehen wissen wollen. Indessen ist dies eben nur Schein. Wie schon die Alten erkannt hatten (Eus. h. eccl. 3, 24), hat Johannes bei der Auswahl seines Evangelienstoffes die Synoptiker berücksichtigt und in den 4 ersten Kapiteln seines Evangeliums die (etwa einen Monat umfassende) Lücke ausfüllen wollen, welche die Synoptiker zwischen der dreifachen Versuchung Jesu durch den Satan und seiner (an die Einkerkerung des Täufers unmittelbar sich anschließenden) Uebersiedlung nach Galiläa (Kapharnaum) gelassen hatten. Dies beweist nicht bloß die Notiz 3, 24 („denn noch nicht war Johannes eingekerkert"), sondern vor allem auch der Umstand, daß er hier überall fast tagebuchartig zu Werke geht (1, 29. 35. 44. 2, 1. 12. 13. 23. 3, 2. 22. 4, 6. 35. 43. 52) und bei Erzählung der Wunder, die der Herr in Galiläa und in Jerusalem (2, 23. 3, 2. 4, 45) wirkte, die ersteren (2, 1 ff. 4, 46 ff.) nicht bloß ausführlich schildert, sondern auch ausdrücklich bemerkt, das Weinwunder zu Kana sei das erste gewesen, das er gethan, und zwar zu Kana in Galiläa (2, 11), die Heilung des Beamtensöhnchens aber das zweite

und zwar wiederum in Galiläa, nach seiner Rückkehr aus Judäa (4, 46. 54). Damit wollte er offenbar der irrigen Auffassung der Synoptiker seitens ihrer Leser vorbeugen, als seien die Wunder Jesu zu Kapharnaum, womit die synoptische Relation anhebt (Mark. 1, 23—35; Luk. 4, 23), überhaupt die ersten Wunder (*ἀρχὴ τῶν σημείων*) gewesen, die derselbe in Galiläa gewirkt, da ihnen vielmehr schon zwei andere auf galiläischem Boden vorangegangen seien, wie auch eine zwischen beiden liegende Wunderthätigkeit auf dem Osterfeste in Judäa. So wenig daher der Zusatz *τῆς Γαλιλαίας* zu *Κανά* 2, 1. 11. 4, 46 dies Kana von einem andern außerhalb Galiläa gelegenen unterscheiden soll (Weiß), was schon an sich unwahrscheinlich ist, ebensowenig haben wir in der (bereits vierten) Tagesangabe 2, 1 und der folgenden Wundererzählung eine Hindeutung auf die so bald eintretende Bewährung der Prophetie 1, 52 zu erkennen (Weiß). Im Gegenteil geht aus 2, 4 hervor, daß das Weinwunder nicht mitgezählt werden solle in der Reihe der dort prophezeiten Wunder. Um auf die Stelle etwas näher einzugehen, so enthalten die Worte der Mutter Jesu: „Sie (die Brautleute) haben keinen Wein (mehr)“, eine indirekte Bitte, der Herr möchte durch ein Wunder dem Weinmangel abhelfen und so der Beschämung der Brautleute vor den Hochzeitsgästen vorbeugen; denn nur dies kann nach der ganzen Darstellung das Motiv der Bitte gewesen sein. Wenn nun Jesus darauf erwidert, seine (vom Vater bestimmte) Stunde (*ὥρα*) sei noch nicht gekommen, so läßt dies eine doppelte Erklärung zu. Entweder meinte er mit der Stunde eine spätere Tages- oder Hochzeitsstunde, wo die Verlegenheit der Brautleute aufs Höchste gestiegen wäre und es klar vor aller Augen läge, daß hier auf natürliche Weise nicht zu helfen sei — also das Gegenteil von dem, was die Mutter intendiert haben muß — oder er wollte andeuten, daß er hier

auf der Hochzeit zu Kana noch keinerlei Wunder verrichten dürfe, sondern damit warten müsse bis zum bevorstehenden Osterfeste in Jerusalem. Gewöhnlich nimmt man das erstere an; denn, sagt man, die Mutter habe es so (und dann jedenfalls richtig) verstanden; das erhelle aus den von ihr getroffenen Anordnungen (V. 5)[1]). Allein dieser Schluß ist voreilig und wird durch die Erzählung nicht gerechtfertigt. Zunächst ist kein Gewicht zu legen auf den Ausdruck „Stunde". Derselbe steht bei Johannes, wo von dem erst nach Tagen, Wochen, Monaten und Jahren erfolgenden Eintritt eines Zeitpunktes die Rede ist (4, 21. 5, 25. 28. 7, 30. 8, 20. 12, 23. 13, 1. 16, 2. 17, 1). Sodann ist es doch wenig wahrscheinlich, daß der Herr, der hier neben seiner Macht auch seine Güte offenbaren wollte, es auf die größtmöglichste Beschämung seiner Gastgeber sollte abgesehen haben. Der Einwand, daß er keinerlei Verpflichtung gehabt, für neuen Wein zu sorgen, trifft hier wohl nicht ganz zu, da sein Erscheinen auf der Hochzeit den Weinmangel mitverursacht haben wird (s. S. 542). Ferner kann dieser Mangel auf der Hochzeit gar nicht offenkundig geworden sein. Dafür spricht schon das Motiv, wovon die Mutter bei ihrer Bitte sich leiten ließ, ganz besonders aber der Umstand, daß der Weinmangel sogar dem Speisemeister (Vorkoster) ein Geheimnis geblieben war, nachdem der Herr ihn bereits beseitigt hatte. Hätte nämlich jener davon

1) Um eine Brücke zwischen V. 4 und V. 5 herzustellen, will Knabenbauer die Worte: *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* als Frage fassen, aber ganz mit Unrecht; denn das *οὔπω* würde voraussetzen, daß die Mutter an das Gekommensein dieser Stunde (zum Wunderthun) nicht geglaubt oder doch darauf nicht reflektiert hätte. Nun ist grade das Gegenteil anzunehmen, da sie ohne Zweifel auch vernommen hatte, daß Jesus vom Täufer feierlich als Messias proklamiert worden, und sah, daß er bereits angefangen hatte, Jünger um sich zu sammeln, also im Begriff stand, sein messianisches Amt anzutreten. Auch kommt die Anrede der Mutter mit *γύναι* (statt *μῆτερ*) bei Knabenbauer nicht zu ihrem Recht.

Kenntnis gehabt, wie hätte er dann dem Bräutigam, dem er die Anweisung φέρετε V. 8 zuschrieb, heftige Vorwürfe machen können, daß er von vornherein darauf ausgegangen sei, ihn vor den Hochzeitsgästen zu kompromittieren und so in Zukunft um sein Brot zu bringen[1]), da er ihn gegen alle (dort zu Lande) herkömmliche, die Mäßigkeit befördernde Hochzeitssitte zuerst den schwächeren Wein habe aufsetzen lassen, während er den besseren in seiner Vorratskammer zurückbehalten und bis zuletzt aufgespart habe (τετήρηκας V. 10)? Was aber die Weisung betrifft, die Maria, offenbar insgeheim, den Dienern (Aufwärtern) giebt, so setzt diese nicht notwendig voraus, daß Maria grade die Worte; „Meine Stunde ist noch nicht gekommen", im Sinne einer Zusage aufgefaßt habe. Eine Zusage freilich muß ihr der Herr gemacht haben und überdies noch vertrauliche Andeutungen über die Art und Weise, wie er das Wunder verrichten wollte, wenigstens so weit die Diener dabei in Betracht kamen. Denn wie aus der Weisung der Mutter und dem ganzen Hergang mit Grund geschlossen werden kann, weiß sie im voraus erstens, daß der Herr sich ihrer Hülfe bedienen werde, zweitens, daß er ihnen etwas auftragen werde, was ihnen widersinnig und lächerlich vorkommen mußte, nämlich pures Wasser zu schöpfen und dem Speisemeister zum Kosten und Prüfen zu bringen, wie die Parenthese: οἱ δὲ .... ὕδωρ V. 9 (vgl. V. 8) klar besagt. Daher die Mahnung der Mutter V. 5: „Was auch immer er euch sagen mag, das thut." Das Wunder der Verwandlung wird daher in den Schöpfgefäßen (und gleichzeitig in den sechs Krügen) erst erfolgt sein, als die Diener damit auf dem Wege

1) Der Mann war ohne Zweifel ein Tafelmeister von Profession, der mit den sechs vorschriftsmäßigen Kolossalkrügen (V. 6) von Hochzeit zu Hochzeit zog und daher aus eigener Erfahrung sprach V. 10: πᾶς ἄνθρωπος (sc. γάμον ποιῶν) ..... τίθησιν (sc. δι' ἐμοῦ).

zum Speisemeister waren oder noch wahrscheinlicher in dem Augenblicke, als dieser daraus kostete; denn das liegt wohl in den Worten: *τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον* = das — im nämlichen Augenblick — Wein gewordene Wasser (Schegg). Das *οὐκ ᾔδει πόθεν ἐστίν* (*ὁ οἶνος*) gehört dann nicht mit zur Parenthese, sondern zur Motivierung des Nachsatzes: Da er nicht wußte, daß der Wein einem Wunder Jesu seinen Ursprung verdanke, sondern glaubte, er komme aus der Vorratskammer des Bräutigams (V. 10). Natürlich wird er beim Kosten seine Verwunderung über die Güte des Weines geäußert haben, so daß nun die Diener sofort wußten, daß sie es mit einem Wunder Jesu zu thun hätten. Daß sie den Speisemeister darüber nicht sofort aufklärten, beruht wohl auch auf einer geheimen Weisung der Mutter Jesu und legt die Vermutung nahe, daß wie der Weinmangel so auch dessen wunderbare Abhülfe möglichst geheim gehalten werden sollte. Auch der Umstand, daß 4, 45 die Begeisterung der Galiläer auf das Sehen der Wunder Jesu auf dem Paschafeste in Jerusalem zurückgeführt wird, sowie die kecke, auf das Unvermögen Jesu rechnende Zeichenforderung der Hierarchen 2, 18 lassen schließen, daß das Kanawunder ein Geheimnis geblieben ist. Hat nun der Herr seiner Mutter vorher vertrauliche Mitteilungen gemacht über die Art, wie er das Wunder verrichten wollte, und ist der Evangelist darüber mit Stillschweigen hinweggegangen, so dürfen wir dies auch von der Zusage ihrer Bitte überhaupt annehmen, und es liegt keine Nötigung vor, dieselbe in dem *οὔπω* V. 4 zu suchen; vielmehr spricht alles dafür, daß mit den Worten V. 4 die Bitte der Mutter eigentlich abgelehnt werden sollte. Wir haben uns den Hergang wohl folgendermaßen zu denken. Als Jesus mit seinen Jüngern nach Kana kam, verbreitete sich alsbald die Kunde durch den Ort, daß er von Jo-

hannes dem Täufer feierlich als Meſſias proklamiert ſei; wurden die Jünger ja doch nur in ihrer Eigenſchaft als Meſſiasjünger zur Hochzeit geladen (V. 2). Es werden aber viele auch ungeladen in das Hochzeitshaus gekommen ſein, um den Meſſias zu ſehen und ſeinen Verwandten zu gratulieren ob des unvergleichlich hohen Glückes, das ihnen beſchieden ſei. Natürlich gebot der Anſtand und die orientaliſche Hospitalität, auch allen dieſen einen Hochzeitstrunk anzubieten. Mit Schrecken gewahrten die Brautleute, daß infolge dieſes Zudranges der Hochzeitswein zu Ende ging. Um ihre peinliche Verlegenheit zu verbergen, zogen ſie die Mutter Jeſu und ſeine Jünger (vgl. V. 11) in das Geheimnis und beratſchlagten mit ihnen, ob nicht Jeſus bewogen werden könne, von ſeiner meſſianiſchen Wundermacht (vgl. 7, 31) Gebrauch zu machen und nach Art des Elias (1. Kön. 17, 14. 16) oder des Eliſäus (2. Kön. 4, 2 ff. 43 f.) durch ein Vermehrungswunder Abhülfe in der Not zu ſchaffen. Schließlich kam man überein, Maria ſolle ihre mütterliche Autorität zu dem beſagten Zwecke geltend machen (vgl. Iren., Athan., Greg. Nyſſ., Aug.); als Mutter brauche ſie ja nur eine leiſe Andeutung zu machen, etwa mit den Worten: „Sie haben keinen Wein (mehr)“, und getreu ſeiner bis dahin geübten Kindespflicht (Luk. 2, 51) würde Jeſus gehorchen. Das war nun freilich ein Irrtum; denn der Herr belehrte ſeine Mutter V. 4, daß ſie jetzt, wo er im Begriff ſtehe, ſein meſſianiſches Amt anzutreten und wo es ſich um Wunder, alſo eine meſſianiſche Angelegenheit handle, keinen kindlichen, auch bloße Bitten berückſichtigenden Gehorſam mehr erwarten dürfe; vielmehr ſtehe er in ſeiner Eigenſchaft als Meſſias unter der unmittelbaren Leitung ſeines himmliſchen Vaters (vgl. Luk. 2, 49) und müſſe Tag und Stunde (ὥρα) abwarten, welche dieſer zur Eröffnung ſeiner meſſianiſchen

Wunderwirksamkeit bestimmt habe. Dieser Tag und diese Stunde war aber, wie der Evangelist 2, 23 zu verstehen geben will, erst gekommen an dem folgenden Paschafeste und zwar an dem Hauptfesttage (ἐν τῇ ἑορτῇ) desselben; auch nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem (ἐν τ. Ἱερ. l. c.) sollte er erst seine messianische Herrlichkeit entfalten [1]). Wenn er nun doch das gewünschte Wunder verrichtete [2]), so haben wir hier einen ähnlichen Fall wie Matth. 15, 21 f. Wie dort die Chananäerin, obwohl sie nicht zu „den verlorenen Schafen des Hauses Israel" gehörte, durch ihr demütig gläubiges Flehen es dahin brachte, daß der Herr, natürlich mit Einwilligung seines Vaters, eine Ausnahme mit ihr machte und so die ihm gesteckten räumlichen Grenzen seiner Wirksamkeit überschritt, so überschritt er hier die zeitlichen Grenzen derselben, indem er der Bittstellerin willfahrte, nicht als seiner Mutter, deren Wünsche für ihn noch die Geltung von Befehlen hätten haben müssen auch in messianischen Angelegenheiten (V. 4), sondern weil ihre Bitte aus einem tiefgläubigen Herzen kam und an seine erbarmende Liebe appellierte behufs Abhülfe einer Not, die zudem durch sein Erscheinen auf der Hochzeit mitverursacht war. Auf ein weiteres wenn auch nebensächliches Motiv zur Wirkung des in Rede stehenden Wunders führt das gewaltige Übermaß des dem Brautpaar geschenkten Weines: nach V. 6 5 bis 6 Hektoliter. Wie nämlich bei uns, so bestand auch bei den Griechen und Römern die Sitte, daß die zur Hochzeit Geladenen den Neuvermählten Hochzeitsgeschenke darbrachten, meist wohl unter Berücksichtigung der

1) Die weitere Begründung s. meine Chronol. des Lebens Jesu S. 32 f.

2) Wenn er kein Vermehrungs- sondern ein Verwandlungswunder that, so wollte er ohne Zweifel den Glauben an das unsichtbare Wunder der Verwandlung beim letzten Abendmahl stärken (Cyrill cat. myst. 4, 2).

Bedürfnisse des von ihnen zu begründenden Hausstandes. Daß dies auch bei den Juden Brauch war, schließt Lengerke mit Recht aus Ps. 45, 13. Auch der Herr wird diese aus der Einladung sich ergebende Ehrenpflicht anerkannt und den für lange Zeit ausreichenden Weinvorrat beschafft haben zugleich in der Absicht, um ihr für sich und für die um seinetwillen mitgeladenen Jünger nachzukommen.

Aus allem aber ergiebt sich, daß der Herr das Kanawunder als ein vor der Zeit gewirktes privates Ausnahmewunder angesehen wissen wollte. Daher kann auch der Evangelist mit seinem Wunderbericht nicht die Prophetie 1, 52 haben illustrieren wollen; vielmehr mußte ihn die Erklärung des Herrn 2, 4 belehren, daß das Weinwunder nicht mitgezählt werden sollte in der Reihe der spezifisch messianischen Wunder, welche er seinen Jüngern 1, 52 in Aussicht gestellt hatte, diese also zum ersten Mal von ihm gewirkt wurden am Osterfeste (2, 23) im Verein mit dem Vater in Bethesda.

7. Die Bethesdawunder und die christliche Wasser- und Geistestaufe.

Bisher haben wir den Wunderteich Bethesda vorzugsweise als das Werkzeug kennen gelernt, dessen sich Gott der Vater bediente, um das messianische Reich zu inaugurieren und Jesum von Nazareth als den verheißenen Messias und seinen ihm wesensgleichen Sohn vor Israel zu beglaubigen. Aber wie es Gott eigen ist, durch dasselbe einfache Mittel verschiedene große Zwecke zu erreichen, so hatte auch der Bethesda noch eine andere, freilich mit der genannten enge zusammenhängende Zweckbestimmung, deren wir früher schon im Vorübergehen gedacht haben und auf die bereits Tertullian (de bapt. 5), Ambrosius (de spiritu s. 1, 7; de initiand. 4), Cyrill v. Jerus. und Alex., Chrysostomus, Theodor Herakl. (cat.) und Johannes Damasc. hingewiesen haben. Sie alle

erblickten im Teich Bethesda ein Vorbild (Typus) der christlichen Wasser- und Geistestaufe. Wie dort ein Engelgeist, so steigt hier der h. Geist vom Himmel her ins Wasser; wie dort dann jedesmal ein einzelner leiblich Kranker durch ein Bad wunderbar geheilt wurde, so hier jedesmal ein geistig Kranker, und, müssen wir hinzusetzen, wie dort ein leiblich Toter lebendig wurde, so hier ein geistig Toter (vgl. Römer 6, 3 f.; Hermas simil. 9, 16, 4; Cyrill catech. 3, 12). Dieselbe Anschauung lag auch wohl zu Grunde, wenn man in den ältesten Zeiten das Taufbecken in den Baptisterien κολυμβήθρα oder piscina nannte (Selvaggio ant. 3, 3). Versuchen wir jetzt, diese Vorbildlichkeit auch als eine von Gott intendierte nachzuweisen und die nahe liegende Frage nach der Bedeutung des Engels und seines Herabsteigens (5, 4; 1, 52) zu beantworten, sowie die weitere Frage, warum es Gott dem Vater gefallen habe, seine Wunder in Bethesda in der seltsam eigentümlichen Weise zu wirken, wie wir es früher kennen gelernt haben.

Wir entnehmen unsere Beweise aus Joh. 3. In dem Nachtgespräch mit Nikodemus giebt der Herr zu verstehen, daß er zum Osterfeste nach Judäa und Jerusalem (εἰς τὰ ἴδια 1, 11) gekommen sei, um hier das messianische Reich (βασιλεία τοῦ θεοῦ) wirklich zu eröffnen durch Spendung der messianischen (christlichen) Wasser- und Geistestaufe, wie es von seinem Vorläufer Johannes auf Grund der in der Wüste und am Jordan empfangenen göttlichen Offenbarungen (V. 11) war geweissagt worden (1, 33). Am Schluß (V. 12) seines Gespräches über seine messianische Taufwirksamkeit behufs Eröffnung des Messiasreiches auf Erden, die er mit dem Ausdruck ἐπίγεια bezeichnet (Orig., Chrys., Cyrill u. A.), kündigt er für später (vgl. 6, 32 ff.) die (volle) Enthüllung eines andern noch größeren und unglaublicheren

Mysteriums an, welches seine Person selbst betrifft, und ihre Herabkunft vom Himmel, sowie ihre Rückkehr dahin, d. h. ihre göttliche Würde zum Gegenstande hat. Denn dies haben wir unter den ἐπουράνια zu verstehen nach der Erklärung, welche der Evangelist selbst V. 13 davon giebt (s. S. 512). Indes haben wir es hier nur mit dem ἐπίγεια-Gespräch zu thun.

Wie aus den Worten des Nikodemus V. 2: „Wir wissen, daß du von Gott als Lehrer gekommen bist", und aus den Worten Jesu V. 12: „Wenn ich euch (ὑμῖν) die ἐπίγεια sagte (εἶπον)", klar hervorgeht, war der Heiland am ersten Osterfesttage nicht bloß als messianischer Wunderthäter (vgl. 2, 23; 3, 2), sondern auch als Lehrer öffentlich vor dem Volke und insbesondere vor den Standesgenossen des Nikodemus, den Hierarchen und Pharisäern (V. 1) aufgetreten. Dabei muß seine Lehre sich ausschließlich oder doch vorzugsweise um die ἐπίγεια gedreht und vor allem zwei Punkte betont haben: erstens die bei seinen Taufen jedesmal stattfindende Herabkunft des h. Geistes vom Himmel, wie sie schon der Täufer geweissagt (V. 11, s. S. 524): zweitens ihre Bestimmung, ins messianische Reich (Himmelreich) einzuführen (V. 5) und dadurch dieses selbst auf Erden (ἐπὶ γῆς) zu konstituieren. Zugleich wird er mit der wirklichen Spendung der Taufe in Jerusalem den Anfang gemacht haben, um sie dann nach dem Osterfestsabbat (2, 23) in der Landschaft Judäa fortzusetzen[1]); erwarteten doch auch die Juden, daß die

1) Die Ansicht, als handle es sich bei dem βαπτίζειν Jesu resp. seiner Jünger (3, 22. 26. 4, 1 f.) nur um eine Wasser- und Bußtaufe gleich oder ähnlich der johanneischen (1, 26), halten wir für unstichhaltig aus folgenden Gründen: 1) Die Taufe Jesu empfingen ohne Frage nur solche, die bußfertig gesinnt waren; von diesen muß aber im allgemeinen angenommen werden, daß sie sich schon von Johannes hatten taufen lassen. Sollte ihnen der Herr nun dieselbe Taufe noch einmal

Ankunft des Messias (am Osterfeste, vgl. Hier. comm. in Matth. 24, 43) mit einer allgemeinen Auferstehung von den

---

gespendet haben? Das hätte doch nur aufgefaßt werden können als eine Anklage gegen den Täufer, als habe er den Anforderungen seiner Mission nicht entsprochen. 2) Die Frage, ob Jesus eine bloße Wassertaufe oder die Wasser- und Geistestaufe spende, war offenbar auch der Streitpunkt, wovon 3, 25 Rede ist. Die Johannesjünger müssen das erstere behauptet und die Geistestaufe für ihren eigenen Meister vorbehalten haben, da sie ihn noch immer für den Messias hielten (V. 28). Dagegen wird der Judäer behauptet haben, daß Jesus der Messias sei und der Weissagung des Täufers gemäß die messianische Geistestaufe spende resp. spenden lasse. Nun kann aber der Herr die Judäer unmöglich darüber in Zweifel gelassen haben, was für eine Taufe er spende, wie auch der Täufer seine Jünger dahin belehrte mit den Worten V. 27: „Nicht kann jemand etwas (hier den h. Geist) nehmen (und geben vgl. das hebr. lakach), wenn es ihm nicht vom Himmel her gegeben ist (wie dies bei Jesus der Fall ist, vgl. 1, 32 ff.)." 3) Der Täufer hatte auf Grund göttlicher Offenbarungen prophezeit, daß Jesus mit dem h. Geiste taufen werde (1, 33) und es gehörte wesentlich zu seinem Berufe, von Jesu Zeugnis abzulegen als „dem Lichte, das jeden Menschen erleuchte", d. h. mit dem h. Geiste taufe (1, 7. 8. 9. 31). Wie er nun (zum ersten mal) hört, daß Jesus in Judäa wirklich unter großem Zudrang zu taufen begonnen (3, 26), freut er sich wie ein Brautbewerber sich freut, wenn der Bräutigam die Braut heimgeführt und in Besitz genommen hat (*ὁ ἔχων τὴν νύμφην*), den Hochzeitsgesang (aram. הִלּוּלָא) singt (vgl. Jer. 16, 8 f. Ap. 18, 23) und die Hochzeit in vollem Gange ist. Keil's Einwendung, die Hochzeit könne noch nicht als begonnen angesehen werden, weil die Brautwerbung durch den Täufer noch fortdauerte, ist nicht stichhaltig; denn für Judäa (und Peräa) hatte der Täufer die Brautwerbung allerdings beendigt und setzte sie, vor (*ἔμπροσθεν*) dem Messias (zeitlich und räumlich) hergehend (V. 28) jetzt für Galiläa an dessen südlicher Grenze in Änon (= Ginäa) fort. Zudem erhält er erst jetzt Kunde von Jesu Taufen und schließt daraus, daß es mit seiner Mission zu Ende gehe, was auch wirklich der Fall war (vgl. Akt. 13, 25). Auf jeden Fall war er überzeugt, daß seine Weissagung 1, 33 bereits begonnen habe sich zu erfüllen, und daß er darin nicht irrte, dafür bürgt der Evangelist eben dadurch, daß er dies sein letztes Zeugnis oder richtiger die Wiederholung seines früher abgelegten Zeugnisses von Jesu hier registriert. Völlig entscheidend ist aber 4): nachdem der Evangelist 3, 22 selbst gesagt, daß Jesus taufte, und dies Nämliche die Johannesjünger hat sagen (3, 26), die Pharisäer aber

Toten verbunden sein werde, eine Erwartung, die der Herr 5, 24 als vollauf berechtigt erklärte, nur daß die Wiederbe-

hören lassen (4, 1), macht er 4, 2 die parenthetische Bemerkung, daß Jesus nicht selbst getauft habe, sondern durch seine Jünger. Offenbar wollte er im Eingange dieses Abschnittes, wo er wieder auf das Taufen Jesu zu sprechen kam, im Voraus das Verständnis des nachherigen Ausspruches Jesu V. 38 vorbereiten: „Ich habe euch (in der Landschaft Judäa) ausgesandt, zu ernten (θερίζειν), was ihr nicht bestellt (gesät und für die Ernte vorbereitet) habt". Dies Ernten der Jünger erklärt der Herr selber V. 36 als ein Fruchtsammeln ins ewige Leben, d. h. ins messianische Reich, ein klarer Beweis, daß die von den Jüngern in Judäa gespendete Taufe die messianische Geistestaufe war. Zugleich erhellt aus V. 36 der Zweck, warum er nicht selbst taufte, sondern seine Jünger dies Geschäft vornehmen ließ. Nun verstehen wir 5) auch, warum er schon am Osterfeste über die christliche Geistestaufe und ihre Notwendigkeit behufs Eintritt in das messianische Reich verhandelte nicht bloß mit Nikodemus, sondern nach 3, 12 auch schon (Tags) vorher mit den Juden überhaupt. Es war eben seine Absicht, gleich beim Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit in Jerusalem das Messiasreich zu eröffnen durch Spendung der Geistestaufe, nur daß der Unglaube der Hierarchen diese Absicht zum allergrößten Teile vereitelte (3, 12. 19. 20) und ihn nötigte, sich aufs Land zurückzuziehen und dort diejenigen für seine Taufe zu gewinnen, die zwar auf dem Feste gläubig geworden waren, aber aus Furcht vor den Hierarchen es dort nicht gewagt hatten, sich zur Taufe und damit zum Eintritt in die Jüngerschaft Jesu (4, 1) zu melden. Dieß ist es denn auch 6) was der Evangelist in dem die ἐπίγεια (Taufwirksamkeit Jesu) behandelnden Teile seines Prologs (V. 6—14) sagen will: Johannes war von Gott gesandt, hauptsächlich um ganz Israel (1, 31) den Messias bekannt zu machen und von ihm zu zeugen als dem wahren Licht (φῶς), das jeden Menschen erleuchtet (φωτίζει), d. h. als dem mit dem h. Geiste Taufenden (daher der Name φωτισμός, φωτιζόμενοι für die christliche Taufe, Täuflinge, vgl. Hebr. 6, 4. 10, 32; Justin apol. I 61; Clemens paedag. I 6). Es war dies wahre Licht (damals, als Johannes von ihm zeugte) im Begriff, öffentlich in der Welt aufzutreten. Freilich war es schon (über 30 Jahre) in der Welt, und obwohl die Welt durch ihn erschaffen war, so erkannte ihn die Welt nicht: nicht die Vertreter Israels (1, 26), selbst nicht der Täufer (1, 31. 33), seine Nachbarn (1, 47), seine Brüder (7, 5); so tief hatte er sich in Nazareth verborgen gehalten (1, 46). Jetzt aber kam er (beim Herannahen des Osterfestes zur Bewahrheitung der Prophetie des

lebung nicht als eine leibliche gefaßt werden dürfe, sondern als eine geistige (*μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν* sc. *αἰώνιον* vgl. 4,36) und bedingt sei durch den Glauben an ihn auf das Zeugnis hin, welches der Vater (in Bethesda) für ihn ablege. Freilich wird die Zahl derer, welche sich an jenem Osterfeste in Jerusalem taufen ließen, sehr gering gewesen sein; vielleicht hat sie sich auf die mitgebrachten, durch das Kanawunder im Glauben an Jesu Messianität befestigten Jünger beschränkt. Da der Herr sich ihrer gleich darauf bedienen wollte, um andere zu taufen, so setzt dieses voraus, daß sie selbst getauft waren und dann höchst wahrscheinlich auf dem Fest in Jerusalem[1]). Die Hierosolymitaner aber mit ihren geistlichen Führern nahmen ihn nicht auf und verschmähten seine Taufe, schon darum, weil seine vermeintliche Herkunft aus Galiläa (7, 41. 52; 1, 47), seine Abstammung von bekannten Eltern (6, 42; 7, 27) und der Umstand, daß der Thesbite Elias noch nicht in corpore erschienen war (Matth. 17, 10; Joh. 1, 21; Justin dial. 8, 49; Sir.

Täufers) in sein eigentliches Vaterland (4, 44. 2, 16); aber die Angehörigen desselben (die Judäer, Hierosolymitaner, Priester) nahmen ihn nicht auf, d. h. sie glaubten nicht an ihn und wollten von seiner Erleuchtung durch die Geistestaufe nichts wissen. Alle (Judäer) aber, die ihn ausnahmsweise gläubig aufnahmen, taufte er oder vielmehr er gab ihnen die Vollmacht (*ἐξουσία*), von seinen Jüngern sich taufen zu lassen und dadurch Kinder Gottes zu werden: Kinder Gottes; denn nicht aus Fleisch und Blut wurden sie (in seiner Taufe) gezeugt (wie Nikodemus es sich dachte), sondern aus dem göttlichen Pneuma, also aus Gott. Und (um von den *ἐπίγεια* seiner Taufwirksamkeit zu den *ἐπουράνια* seiner Person überzugehen) das göttliche Wort ist (vom Himmel herabgestiegen und) Fleisch geworden (6, 42. 51 ff.) u. s. w.

1) Auf die Taufe der Jünger spielt der Herr 13, 10 an. Geht auch das *λούεσθαι* (ein Vollbad nehmen) zunächst auf das levitische Reinigungsbad, das sie der Sitte gemäß (Philo II 292) vor dem Paschamahl genommen hatten, so verlangt doch der Kontext die indirekte Beziehung auf das wirklich sündentilgende Bad der Taufe, welches ihnen früher zu Teil geworden war.

48, 10 f.) das Zeugnis des Täufers, daß er der Meſſias ſei und mit dem h. Geiſte taufen werde, gradezu Lügen zu ſtrafen ſchien und ſein erſtes Auftreten ganz Jeruſalem gegen ihn aufgebracht hatte. Hatte er doch, ſtatt dem römiſchen Prokurator und ſeinen Kohorten in Tempel und Stadt den Garaus zu machen, die eigenen Volksgenoſſen mit der Peitſche in der Hand aus dem Tempel getrieben! Beſonders tief muß das Wort vom „Kaufhaus" die Phariſäer, die faktiſchen Leiter des Tempelkultus (Joſ. ant. 18, 1, 3) getroffen haben! Freilich gab es unter ihnen auch einige Beſſergeſinnte, wie Nikodemus und jene, in deren Namen er 3, 2 („wir wiſſen") ſprach. Auf dieſe machten die meſſianiſchen Wunder, die der Herr bald darauf am erſten Oſterfeſttage im Verein mit Gott in Bethesda wirkte, einen mächtigen Eindruck und drängten ihnen die Ueberzeugung auf, daß derjenige, welcher ſolche Wunder zu thun vermöge, wie Gott ſie in Bethesda that, doch am Ende der Meſſias ſein müſſe, als welchen ihn der Täufer feierlich proklamiert hatte. Vielleicht hätten ſie ſich auch gleich zum Empfang ſeiner Taufe verſtanden und über das Demütigende, was immerhin in dem Untergetauchtwerden durch einen andern und noch dazu durch einen galiläiſchen Fiſcher lag, hinweggeſehen, aber gerade dieſe Taufe war es, welche ſie an ihm und ſeiner Meſſiaswürde wieder irre machte. Wie! Dieſer ſimple Akt der Untertauchung verbunden mit den Worten: Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geiſtes (oder: auf den Namen Jeſu Chriſti, vgl. Akt. 2, 38) ſollte die meſſianiſche Geiſtestaufe ſein, von welcher der Täufer Johannes mit ſo großer Emphaſe geſprochen hatte, als er den Meſſias vor der Deputation des hohen Rates kund machte (1, 26. 33; 5, 33)! Wo war denn da der h. Geiſt, der auf den Täufling herabkommen ſollte ähnlich wie bei der Taufe Jeſu ſelbſt gemäß der Verſicherung

des Täufers? Niemand sah ihn, weder der Täufling noch die Umstehenden, und was das Unbegreiflichste war, man bemerkte an den Getauften keinerlei in die Augen fallende Veränderung; sie waren und blieben nach wie vor dieselben, und doch sollten sie durch diesen Taufakt ins messianische Reich eingegangen und dieses selbst damit in Jerusalem eröffnet sein. Das widersprach ja durchaus allen Vorstellungen, die man sich von der Konstituierung des Messiasreiches auf Grund der messianischen Weissagungen gebildet hatte. Denn darnach stellte man sich den Anbruch jenes Reiches als ein ganz wunderbares Schauspiel vor, als ein *ἀποκαλύπτεσθαι* (Is. 56, 1; Targum zu Mich. 4, 7: Et revelabitur ipsis regnum coelorum in monte Sion), als ein *ἔρχεσθαι μετὰ παρατηρήσεως* (Luk. 17, 20) oder *ἀναφαίνεσθαι* (Luk. 19,11) der messianischen Herrlichkeit (*δόξα* vgl. Matth. 16, 27 f.) oder des neuen messianischen Lebens (*ζωὴ αἰώνιος* Dan. 12, 2) der Reichsbürger. Auch erwartete man wohl, daß alle Juden (Kinder Abrahams), wenigstens alle gerechten zumal und so zu sagen mit einem Schlage ins messianische Reich versetzt werden würden, womit dann wieder die successive Spendung der Taufe an die einzelnen Gläubigen stark kontrastierte. Solcher Art waren wohl die Bedenken, welche Nikodemus und seine Gesinnungsgenossen von der offenen Anerkennung Jesu als Messias sowie vom Empfang seiner Taufe und damit vom Eintritt in das messianische Reich zurückhielten und den ersteren veranlaßten, in der folgenden Nacht zu ihm zu gehen, um ihn um Aufklärung zu bitten über eine Ceremonie, die ihm völlig wertlos und nur geeignet schien, sie dem Spott aller Gebildeten preiszugeben.

Er begrüßt den Herrn mit dem Bekenntnis seines Glaubens an seine göttliche Sendung, was hier offenbar die Anerkennung der von ihm in Anspruch genommenen Messiaswürde, das „Glauben an seinen Namen (2, 23; 1, 12)“

einſchließt; denn was die Anrede mit Rabbi und die Bezeichnung *διδάσκαλος* angeht, ſo gebrauchten auch die Zwölfe und andere Jünger, welche ihn als Meſſias anerkannten, gewöhnlich den Titel „Rabbi“ oder „Meiſter“. Sein Bekenntnis motiviert Nikodemus mit den unleugbar in der Kraft Gottes gewirkten (meſſianiſchen) Wundern, die er Jeſum an den Kranken hatte thun ſehen. Aber ehe er noch Zeit gefunden, um ſeine Bedenken bezüglich der Taufe Jeſu zu äußern und ſeiner Verwunderung darüber Ausdruck zu geben, daß der Akt, womit jener die Gläubigen in das meſſianiſche Reich (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*) einzuführen vorgab, augenſcheinlich keine Geiſtestaufe, ſondern eine bloße Waſſerceremonie ſei, die nichts Wunderbares aufweiſe und keinerlei Umwandlung und Veränderung bei den Täuflingen hervorbringe und daher den Gebildeten (Schriftgelehrten) wohl erlaſſen werden könne, hat der Herr als der Herzenskundige ſchon das Wort ergriffen und ihn mit den Worten unterbrochen: „Wahrlich, wahrlich ich ſage dir.“ Dieſe feierliche Beteuerung ließ ſchon erwarten, daß er etwas ſchwer Glaubliches behaupten wollte, und in der That iſt das, was er von dem Akt der Einführung ins meſſianiſche Reich behauptet, ſo wunderbar und dabei ſo packend, daß der Meiſter in Israel außer ſich kommt vor Staunen (vgl. V. 7) und anfänglich gar nicht einmal ahnt, daß der Herr von ſeiner Taufe (im Waſſer) redet, welche er bisher für eine leere und überflüſſige Ceremonie glaubte halten zu dürfen. *Ἐὰν μή τις*, ſagt er, *γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Der Nerv des Ausſpruches liegt, wie man ſieht, in der Umſchreibung des zu erwartenden *βαπτισθῇ* durch *γεννηθῇ ἄνωθεν.* Bekanntlich ſind die Ausleger ſeit den älteſten Zeiten bis auf die Gegenwart über die Bedeutung des *ἄνωθεν* geteilter Meinung. Die einen nehmen es zeitlich: wieder von Anfang (vorn) an, alſo

gleich dem sonst üblichen *πάλιν ἐξ ἀρχῆς* (*ὑπαρχῆς*). Die andern fassen es räumlich: von oben her, gleich *οὐρανόθεν* oder *ἐκ τοῦ θεοῦ*, entsprechend dem aram. מִלְּעֵילָא (Lightf.) Wir halten es mit den letzteren aus folgenden Gründen. 1. Das bloße *ἄνωθεν* (ohne *πάλιν*) = wieder von Anfang (vorn) an kommt nur in der spätern Gräcität und auch hier nur äußerst selten vor. Die einzigen Beispiele, welche die Observationsschreiber haben auftreiben können, finden sich Jos. ant. 1, 18, 3, Artem. Oneirocr. 1, 14 und Stob. serm. 124. Johannes aber (und sein Sprachgebrauch ist hier zunächst maßgebend) gebraucht das Wort nur im räumlichen Sinne (3, 31. 19, 11. 23, vgl. 8, 23); um den Begriff „von Anfang an" auszudrücken, sagt er konstant *ἐξ* (od. *ἀπ'*) *ἀρχῆς* (6, 64. 8, 44. 15, 27. 16, 4; 1. Joh. 1, 1. 2, 13. 14. 24. 3, 8. 11; 2. Joh. 5. 6). Dies in Verbindung mit den ihm geläufigen *πάλιν* würden wir also auch hier (und V. 7) erwarten, sollte von einer Wiedergeburt die Rede sein[1]). 2. Das, was bei der christlichen Taufe im Menschen vorgeht, stellt Johannes nicht, wie Petrus und Paulus, als eine Wieder- oder Neugeburt (*παλιγγενεσία*, *ἀναγέννησις*), sondern als eine Geburt oder Zeugung aus Gott dar, so vor allem im Prolog 1, 12 f. Unläugbar hat er hier das Nikodemusgespräch vor Augen gehabt (s. S. 549 A.) und in seiner ihm eigentümlichen Auffassung und Ausdrucksweise bezüglich der christlichen Taufe sich aufs engste an die Aussprüche Jesu 3, 3. 5 angeschlossen. Wir hätten hier also den eigenen Kommentar des Evangelisten. 3. Das *ἄνωθεν* im Vordersatze steht augenscheinlich in Korrespondenz mit *βασιλεία τοῦ*

1) Dieselbe Wendung ist auch sonst bei den Griechen beliebt zur Bezeichnung einer Wiedergeburt im eigentlichen und im tropischen Sinne (vgl. Barnab. ep. 16, 8; Diod. 3, 62; Philo I 406; Plut. Timol. 23, 1; Aristid. or. I, 21; Dionys. Alex. bei Euseb. h. eccl. 7, 9, 3).

θεοῦ (synonym mit β. τῶν οὐρανῶν) im Nachſatz: es muß eine γέννησις ſtattfinden und zwar ἄνωθεν (von oben her) ἐκ τοῦ θεοῦ (ἐκ τ. οὐρανῶν), ſoll ſie befähigen zum Eintritt oder zur Teilnahme (ἰδεῖν) an der βασιλεία τοῦ θεοῦ (τῶν οὐρανῶν) hier auf Erden (vgl. V. 6). 4. Völlig entſcheidend iſt V. 7: γεννηθῆναι ἄνωθεν verglichen mit V. 8: οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Denn offenbar iſt dies ἐκ τ. πνεύματος bei γεγεννημένος nur eine Explikation oder Umſchreibung des ἄνωθεν bei γεννηθῆναι (V. 7), dies alſo = ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ οὐρανόθεν καταβαίνοντος (oder καταπνέοντος), widrigenfalls wir erwarten müßten, daß das ἄνωθεν bei ὁ γεγεννημένος wiederholt wäre. 5. In V. 11 bezieht ſich der Herr für die Wahrheit ſeiner Ausſage V. 7 (δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν) auf das, was er ſelbſt (vgl. Matth. 3, 16; Mark. 1, 10: εἶδεν) und was der Täufer (1, 32: τεθέαμαι; V. 34: ἑώρακα) am Jordan geſehen hätten und, gemäß der Rechtsregel von der Mehrheit der Zeugen (8, 17), beide als Augenzeugen bekräftigen (μαρτυρεῖν) könnten: nämlich das Herabſteigen (καταβαίνειν) des h. Geiſtes aus dem Himmel (ἐξ οὐρανοῦ 1, 32, Parallelſt.) bei der Taufe Jeſu als Unterpfand der Verheißung, wie ſie beide (aus göttlicher Offenbarung, 1, 33. 3, 32. 8, 38) wüßten (οἴδαμεν), daß er (Jeſus) taufen werde mit dem jedesmal zu dieſem Zweck von oben (ἄνωθεν) herabkommenden h. Geiſte (1, 33). Dieſem letzteren Gedanken wollte aber der Herr gleich anfangs (V. 3) Ausdruck geben, weil eben das Herabkommen des h. Geiſtes bei den von ihm geſpendeten Jüngertaufen in erſter Linie von Nikodemus bezweifelt wurde, wie ſich aus dem Folgenden noch deutlicher ergeben wird. 6. Die Behauptung, Nikodemus habe das ἄνωθεν zeitlich gefaßt = δεύτερον V. 4b, iſt völlig grundlos; denn δεύτερον gehört nicht auch zu γεννηθῆναι, ſondern

nur zu εἰσελθεῖν: dies erhellt schon daraus, daß es auch zu dem γεννηθῆναι in der ersten Frage des Nikodemus nicht gesetzt ist. Wenn man nun sagt, an eine „Geburt von oben her" könne doch vernünftiger Weise nicht gedacht werden und habe daher Nikodemus auch nicht gedacht, so stimmen wir bei. Es beruht aber dieser Einwand auf einer unrichtigen Auffassung des Wortes γεννᾶν. Dies heißt hier nämlich nicht gebären, wie 16, 21, sondern hat die gewöhnliche Bedeutung zeugen, wobei Gott (ὁ θεός 1, 13) oder der göttliche Geist (πνεῦμα [1]) als das männliche Princip gedacht ist, das seinen Samen (σπέρμα 1. Joh. 3, 9) dem Taufwasser (ὕδωρ) als dem weiblichen Princip einsenkt (Theod. Mops., Chrysost., Paulin v. Nola ep. 32, 5). Grade die Zweiheit der Principien oder Faktoren (ὕδωρ u. πνεῦμα), die bei dem γεννᾶσθαι beteiligt sind, sowie der Umstand, daß nicht die Geburt, sondern die Zeugung für die Entstehung eines neuen Lebens (hier der ζωὴ αἰώνιος 3, 15. 36. 4, 36) maßgebend ist, schließt die Bedeutung „gebären" hier aus oder läßt sie doch ganz in den Hintergrund treten. Daß es auch der Evangelist so gefaßt hat, beweist der Kommentar, den er 1, 12 f. (vgl. 1. Joh. 5, 1 f.) zu dem Nikodemusgespräch gegeben hat. Von einem Gezeugtwerden durch Befruchtung von oben her konnte der Herr aber recht wohl reden, und wenn Nikodemus das ἄνωθεν in seinen beiden Fragen ganz aus dem Spiel läßt, so scheint er dabei das Richtige im allgemeinen wohl geahnt

1) Der Herr bediente sich jedenfalls für πνεῦμα des aram. רוּחַ, das zwar meistens als Femininum, mitunter aber auch als Maskulinum gebraucht wird, wie im Hebräischen. Vor allem gehört hierhin Is. 32, 15: „bis ein Geist (רוּחַ) von oben über uns ausgegossen wird (יֵעָרֶה)". Ähnlich ist שֶׁמֶשׁ Ps. 19 wiederholt Maskulinum, insofern die Sonne hier als Bräutigam dargestellt wird. Vgl. Ewald Lehrb. d. hebr. Spr. § 308 a.

zu haben. Sein Mißverſtändnis betraf das allein von ihm hervorgehobene γεννηθῇ, welches er im Sinne einer leiblichen Zeugung auffaßte, und da eine ſolche überhaupt nur im Mutterſchoße möglich iſt, ſo zog er aus den Worten Jeſu die ihm mit Recht ungeheuerlich vorkommende Folgerung, daß jeder Erwachſene, der ins meſſianiſche Reich eingehen wolle, erſt wieder als ovum in den Mutterſchoß zurückkehren müſſe, damit überhaupt von einer Zeugung Rede ſein könne, möge dieſelbe nun aus Gott oder durch Gott und in letzterem Falle mit oder ohne Zuthun des Mannes (Vaters) geſchehen (vgl. 1, 13). Es ergiebt ſich aber aus dem Zuſammenhange, daß Nikodemus noch eine weitere Frage auf der Zunge haben mußte, die Frage nämlich, wie ſich denn dieſe ins meſſianiſche Reich einführende Zeugung verhalte zu der Taufe, die der Herr geſpendet und von der er doch auch in Uebereinſtimmung mit dem Täufer Johannes behauptet habe, daß ſie ins meſſianiſche Reich einführe (3, 11. 12). Der Herr ſchneidet ihm dieſe Frage ab und klärt zugleich ſein Mißverſtändnis auf, indem er V. 5 ſeinen Ausſpruch wiederholt und das γεννηθῆναι feſthaltend an die Stelle der κοιλία τῆς μητρός, woran Nikodemus dachte, das Waſſer (ὕδωρ) als das weibliche Element ſetzt (daher nicht ἐν, ſondern ἐξ ὕδατος), während er das ἄνωθεν durch ἐκ πνεύματος (sc. ἐξ οὐρανοῦ καταβαίνοντος) verdeutlicht und dieſem πνεῦμα die Rolle des männlichen Zeugungsprincips zuteilt, um dann bei dieſem allein zu verweilen, ohne des Waſſers weiter zu gedenken; wurde ja nicht das von Nikodemus bezweifelt, daß die Taufe Jeſu eine Waſſer-, wohl aber, daß ſie zugleich eine Geiſtestaufe ſei und eine wunderbare Umwandlung bei dem Täufling hervorbringe. Nach dieſer Erläuterung mußte es ihm ſofort klar ſein, daß der Herr von der Geiſtestaufe rede, die er der Prophezeiung des Täufers (1, 33) und ſeiner eigenen Ausſage (vgl. 3, 11.

12) gemäß zu spenden gekommen sei. Um aber dem Nikodemus die Größe des Wunders recht fühlbar zu machen, welches bei seiner Taufe im Innern des Täuflings vor sich gehe, vergleicht er V. 6 die Zeugung, welche er im Auge hat, mit der leiblichen Zeugung, woran Nikodemus dachte, unter Zugrundelegung des Erfahrungssatzes, daß bei jeder Zeugung ein dem Erzeuger gleichartiges Wesen zum Vorschein kommt (vgl. Aristot. Polit. 1, 10; Liban. ep. 242; August. de symb. 1, 2). Darum, sagt er, weil die (im Taufwasser vor sich gehende) Zeugung aus dem göttlichen Wesen und Geiste (*πνεῦμα*) geschehe, so sei auch der so Gezeugte ein göttliches oder gottähnliches Wesen (*πνεῦμα* = *πνευματικός*), teilnehmend an der Natur Gottes (*θείας κοινωνὸς φύσεως* 2. Petr. 1, 4), oder, um mit den kommentierenden Worten des Evangelisten (1, 12) zu reden, ein Sprößling oder Kind Gottes (*τέκνον θεοῦ*, vgl. 1. Joh. 3, 1), im Gegensatz zu dem, der aus dem Fleische (*σάρξ*) gezeugt worden und darum nur wieder ein fleischliches, d. h. rein menschliches Wesen (*σάρξ* = *σαρκικός*) sei (vgl. Tolet). Selbst von dem so hochbegnadigten Täufer versicherte er später, daß derselbe, weil er nur ein *γεννητὸς γυναικός* (= *γεγεννημένος ἐκ σαρκός*) war, weit zurückgestanden habe hinter dem geringsten derer, welche (durch die Geistestaufe) in die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* eingetreten seien (Matth. 11, 11). Überblicken wir das bisher vom Herrn Gesagte, so übergeht er in der Beschreibung des Taufwunders das primäre und negative Moment, welches in der durch das Wasserbad (*ὕδωρ*) symbolisierten Sündentilgung besteht (13, 10; Akt. 2, 38) und welches die johanneische Bußtaufe wahrscheinlich mit der Taufe Jesu gemein hatte (Mark. 1, 4). Dagegen hebt er seinem Zwecke gemäß, das Staunen des Nikodemus zu erregen, das positive Moment hervor: Die innere Umwandlung (Umzeugung) und Erhebung in den un-

vergleichlich erhabenen Stand der Kindschaft Gottes (vgl. Conc. Trident. sess. VI. c. 7). Freilich war das alles erst eine Behauptung von seiner Seite; indessen war er in der glücklichen Lage, diese Behauptung dem Nikodemus auch beweisen zu können. Daher fährt er V. 7 fort: *Μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.* Damit will er sagen: Du staunst darüber, Nikodemus, daß ich zu dir sagte ihr (Juden) müßtet nach Gottes Willen und Ratschluß (*δεῖ*) behufs Teilnahme am messianischen Reiche (zu Kindern Gottes) gezeugt werden von oben her (*ἄνωθεν*), d. h. aus dem jedesmal zu diesem Zweck vom Himmel in das Taufwasser herabkommenden göttlichen Geiste. Doch solltest du darüber nicht allzusehr staunen und es unglaublich finden, weil du bei meinen Taufen nichts davon siehst; denn es giebt eine göttliche Veranstaltung, die dir und allen Juden wohlbekannt und von Gott eigens darauf berechnet ist, die Wahrheit meiner Behauptung zu verbürgen, daß nämlich der göttliche (heilige) Geist wirklich, wenn auch ungesehen, vom Himmel (*ἄνωθεν*) auf den Täufling herabkomme, um ihn wunderbar zu einem Kinde Gottes umzuzeugen und so zu einem Bürger des messianischen Reiches zu machen. Auf diese göttliche Veranstaltung weist nun der Herr hin V. 8: *Τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.* Bei Erklärung dieses Verses kommt alles an auf die Bedeutung des Wortes *πνεῦμα* im ersten Gliede der Vergleichung. Sehen wir von Maldonat ab, der seltsamer Weise darunter den Menschengeist (*π.* = *ψυχή*) verstanden wissen wollte, so haben sich im Laufe der Zeit zwei Auffassungen geltend gemacht und gleichsam abgelöst. Die meisten ältern Ausleger nämlich dachten auch hier an den h. Geist, wovon

bisher immer die Rede war und im Folgenden die Rede ist [1]). Allein diese Auffassung hebt die durch οὕτως so bestimmt angezeigte Vergleichung gänzlich auf. Dies einsehend faßten schon Cyrill und Chrysostomus und fassen alle neueren Ausleger πνεῦμα gleich ἄνεμος (Wind). Indessen so viel Scharfsinn auch aufgewandt wurde, es hat nicht gelingen wollen, Vergleichungspunkte zwischen dem Wehen des Windes und dem Wirken des h. Geistes im Akte der Wiedergeburt aufzuzeigen, die dem Wortlaut entsprechen und zugleich in den Zusammenhang sich fügen. Zwar würde man die Unaufhaltsamkeit oder Unwiderstehlichkeit des Windes, die man im ersten Versteil angedeutet findet, noch zur Not als Vergleichungspunkt gelten lassen können. Dagegen kann im zweiten Versteil nicht der Gedanke ausgesprochen sein, daß das Geisteswirken wie das Windeswehen bei aller Wahrnehmbarkeit und Wirklichkeit doch nach Ursprung und Ziel unbegreiflich und unergründlich sei und bleibe. Diese Erklärung würde auf einen direkten Widerspruch führen mit der Frage des Herrn V. 10, woraus immerhin so viel erhellt, daß er in seinem Vergleiche nicht das Unbegreifliche oder Unergründliche des Wirkens des h. Geistes betont haben kann; denn das muß auch Keil zugeben, daß das ταῦτα in der Frage des Herrn nicht wesentlich verschieden sein kann von dem ταῦτα in der Frage des Nikodemus V. 9, folglich nicht auf die vom Herrn gegebene Erklärung des Vorganges der Geisteszeugung gehen kann, sondern auf diesen Vorgang selbst. Daß ferner der Herr das erfahrungsmäßige Inne- und Gewißwerden der Geisteswirkung im Akte der Neuzeugung zu einem charakteristischen Merkmale derselben gemacht habe, das glauben doch nur gewisse schwärmerische Sekten, die in neuerer Zeit in Amerika und ander-

1) Bei Ignatius ad Philad. 7, 1 ist wohl nicht auf 3, 8, sondern 8 14 angespielt.

wärts aufgetaucht sind. Was aber am entschiedensten gegen die Deutung des πνεῦμα vom Winde spricht, das ist der Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Wie nämlich das δεῖ V. 7 zeigt, will der Herr V. 8 nicht etwa den wunderbaren Proceß des Gezeugtwerdens von oben her an einem Beispiele aus der Natur erläutern, sondern beweisen, daß der Eintritt in das messianische Reich nach Gottes Willen und Ratschluß (δεῖ) an das Gezeugtwerden von oben her (d. h. an die christliche Wasser- und Geistestaufe) geknüpft sei, und zwar für die Hierarchen (ὑμᾶς) so gut wie für jeden andern Juden. Nun leuchtet aber von selber ein, daß ein solcher Beweis nicht geführt werden kann durch Hinweis auf irgend einen Naturproceß wie das Wehen des Windes, sondern nur durch den Appell an irgend einen anerkannten Ausspruch oder eine anerkannte Thatsache übernatürlicher göttlicher Offenbarung. Mag man daher die Deutung vom Wind so oder anders modifizieren, sie ist und bleibt verfehlt.

Aber, wird man fragen, wenn τὸ πνεῦμα weder den Wind, noch den göttlichen oder h. Geist, noch den menschlichen Geist (Maldonat) bedeuten kann, was kann dann noch darunter verstanden werden? Wir antworten: ein Engelgeist [1]) und zwar jener bestimmte ἄγγελος, wovon 5, 4 Rede ist und von dem es heißt, daß er jedesmal, so oft im Wasser des Bethesdateiches ein Heilwunder geschehen sollte, vom Himmel herabstieg (κατέβαινεν, vgl. 1, 52 u. S. 534). Auf diesen bekannten Engelgeist und sein Herabsteigen von oben bei jedem neuen Wasserwunder verweist der Herr den Nikodemus, um ihm mittelst dieser wunderbaren göttlichen Veranstaltung das

1) Eine ziemlich erschöpfende lexikalische Untersuchung über die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort πνεῦμα in der Schrift hat, bietet schon Cyrill v. Jerus. catech. 16, 15 ff.

δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν zu beweisen. Doch führt er den Beweis nicht ganz durch, sondern beschränkt sich dem hochgebildeten Mann und tiefen Denker gegenüber (V. 10) auf den Nachweis, daß bei jeder (vgl. πᾶς) Taufe oder Neuzeugung der göttliche oder h. Geist wirklich, wenn auch ungesehen vom Himmel her (ἄνωθεν) ins Taufwasser herabkomme resp. herabgekommen sei (γεγεννημένος)[1]). Wir werden diese Deutung schon von vorn herein annehmbar finden, wenn wir einerseits bedenken, daß die Bethesdavorgänge sich nach langer Unterbrechung grade an jenem Osterfestsabbat 2, 23 wiederholt hatten und „der Engel" so zu sagen in aller Munde war, anderseits, daß jene Vorgänge mit den Vorgängen bei der messianischen Taufe, wie der Herr sie hier (V. 5) darstellt, die frappanteste Ähnlichkeit hatten (s. S. 545) und ihr vorbildlicher Charakter dem Nikodemus sofort in die Augen springen mußte. Doch sehen wir zu, wie der Herr die Vorbildlichkeit im Einzelnen aufzeigt. Von dem durch den Artikel als bekannt vorausgesetzten πνεῦμα sagt er zunächst, daß es wehe oder rausche, wohin es ihm (jedesmal) beliebe. Dieses „wohin es ihm (jedesmal) beliebe" stimmt genau mit dem, was wir früher über die mit dem Herabsteigen des Bethesdaengels in Verbindung stehenden Wallungen des Teichwassers bemerkt haben, daß nämlich diese Wallungen beständig wechselten und bald nach dieser, bald nach jener Seite des Teiches verlegt wurden, je nachdem es dem göttlichen Wunderthäter gefiel, diesen oder jenen Kranken zu bevorzugen, um so eine Auswahl aus allen Arten oder Klassen von Kranken und Krüppeln treffen

1) Statt οὕτως ἔχει πᾶς ὁ γεγεννημένος κτλ. (vgl. 1 Cor. 15, 42) sollte man erwarten: οὕτως ἔχει ἐπὶ παντὸς τοῦ γεγεννημένου κτλ. Vgl. Philo vit. Mos. III 22; Jos. B. J. 7, 5, 3; Xen. Cyrop. 1, 6, 19; Cebes Tabul. 2; Justin Apol. I 110; Galen de animae affect. 1, 2; Themist. de anima 2, 8; Dio Chrysost. or. 34 p. 28 (Dind.); Winer-Lünemann Gr. S. 434.

und Jesu als Vorbilder zur Nachahmung aufstellen zu können (5, 4: *ᾠδήποτε*, 5, 19). Da nun der Engel ohne Zweifel jedesmal grade an dem Punkte in den Teich hinabstieg, wo die Wallung stattfinden sollte, so konnte der Herr mit Recht sagen: *τ. π. ὅπου θέλει πνεῖ*, nur müssen wir das *πνεῖ* im Sinne des Kompositums *καταπνεῖ* (Philo I 481; Plut. Cic. 47) nehmen[1]), wozu uns noch besonders berechtigt das ein wesentliches Moment der Vergleichung enthaltende und darum mit Nachdruck ans Ende des vorhergehenden Verses gesetzte *ἄνωθεν*. Also: *τὸ πνεῦμα* (*ἄνωθεν*) *ὅπου* (*τῆς κολυμβήθρας*) *θέλει* (*κατα* —) *πνεῖ*. Diese Auffassung gewährt zugleich den Vorteil, daß wir bei *ὅπου θέλει* keine Personifikation anzunehmen brauchen, die beim Winde doch immerhin auffällig wäre. Was nun das *πνεῖν* (rauschen, sausen), bez. die hörbare *φωνή* (vgl. Akt. 2, 6) desselben betrifft, so ist in dem zusätzlichen Bethesdabericht 5, 4 nicht ausdrücklich gesagt, daß der Bethesdaengel jedesmal unter Sausen oder Brausen vom Himmel herabstieg. Indessen beruht das dort historisch berichtete jedesmalige *καταβαίνειν* des Engels wohl nicht lediglich auf übernatürlicher Offenbarung durch den Täufer und der Bestätigung des Herrn, wie wir bei Erklärung von 1, 52 gefunden (S. 517), sondern legt die Vermutung nahe, daß dasselbe auch äußerlich wahrnehmbar war und dann nicht durch das Gesicht, sondern durch das Gehör. Wäre nämlich der Engel in sichtbarer Gestalt herabgekommen, so würde nicht die Bewegung des Wassers der Gegenstand der Aufmerksamkeit seitens der Kranken gewesen sein, wie aus 5, 3. 7 erhellt, sondern die *κατάβασις* des Engels, zumal wenn Winer-Lünemann (Gr. 50, 385) Recht hat, daß *κατέβαινεν* mit *ἐν*

1) Der geborene Semite Johannes liebt die Simplicia, wo man Komposita erwarten sollte. Ein dem obigen analoges Beispiel bietet 21, 18: *οἴσει* (= *ἀνοίσει*) *ὅπου οὐ θέλεις*.

c. dat. hier das Erreichen des Zieles und das Verweilen dabei ausdrücken solle[1]). In dem Unsichtbarbleiben des Engels hätten wir dann auch gewiß den Grund zu erkennen, weshalb der Herr ihn hier nicht ὁ ἄγγελος (vgl. 1, 52), sondern τὸ πνεῦμα (der Geist) nannte; denn nach dem ganzen Kontext muß eben das Nichtgesehenwerden desselben bei aller Wirklichkeit seines Herabsteigens der Punkt sein, den er mit allem Nachdruck betont haben will. Für ein hörbares Rauschen (πνεῖν) des Bethesdaengels spricht aber weiter der Umstand, daß himmlische Erscheinungen nach der Schrift häufig auf Erden sich ankündigen durch ein bald stärker bald schwächer vernehmbares Windeswehen. Man vergleiche die Ausleger zu 2. Sam. 5, 24. 1. Kön. 19, 11. Job. 4, 15. 38, 1. Ez. 1, 4, Ps. 50, 3. Ganz besonders gehört hierhin Matth. 28, 2 und Akt. 2, 2. 6. Wenn Matthäus dort sagt: ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ κτλ. so zeigt das explikative γάρ, daß der σεισμός mit dem καταβαίνειν des Engels unmittelbar zusammenhing und folglich nicht Erdbeben bedeutet, sondern eine durch das Herabfahren des Engels verursachte sturmwindartige Erschütterung der Luft (vgl. Matth. 8, 24; Jer. 23, 19)[2]). Noch instruktiver ist die Akt. 2, 2 berichtete Herabkunft des h. Geistes auf die Apostel unter sturmwindartigem Brausen. Dieselbe vertrat bei ihnen das Sakrament der Firmung, welches in der

1) Wenn der Interpolator die Vorgänge in Bethesda in einer Randbemerkung zum Autograph berichten wollte, so mußte er sich sehr kurz fassen; vollständig hätte es wohl heißen müssen: ἄγγελος κατέβαινεν εἰς τὴν κολυμβήθραν καὶ καταμείναντος μέχρι τινὸς ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ ἐταράσσετο τὸ ὕδωρ.

2) Kam der Engel in Bethesda unter Brausen herab und war den in Jerusalem stationierten Soldaten (Grabeswächtern) dieses Brausen bekannt, so sollte ihnen das Brausen des herabfahrenden Grabesengels schon ankündigen, daß hier etwas Wunderbares vor sich gehe.

Folgezeit unter Handauflegung und Salbung eines Apostels oder Bischofs den Getauften gespendet wurde und zwar, wenn möglich, im unmittelbaren Anschluß an die Taufe (Akt. 8, 14 ff. 9, 18. 10, 44 ff. 19, 5 f. Tert. de bapt. 7 f. Cyrill. cat. myst. 3; cat. 17, 26 u. dazu Touttée). Sie wurde von den Vätern mit Recht als Komplement (τελείωσις, consummatio, perfectio, signaculum) der Taufe betrachtet, wie denn auch der Herr Akt. 1, 5 das Gefirmtwerden der Apostel ein βαπτίζεσθαι ἐν πνεύματι ἁγίῳ nennt. Beide Sakramente haben, was hier zu betonen ist, das mit einander gemein, daß bei beiden der h. Geist vom Himmel herabkommt: bei der Taufe, um den Täufling zu entsündigen und (durch Umzeugung) zu heiligen und dann gleich wieder zum Himmel zurückzukehren, bei der Firmung aber, um dem Getauften als Gabe (δωρεά) zu dauerndem Besitz mitgeteilt zu werden (Joh. 7, 39. 14, 16 f. Akt. 1, 8. 2, 38; 1. Cor. 6, 19; 2. Cor. 1, 21). War nun der Bethesdaengel in seiner Herabkunft vom Himmel ein Vorbild des am Pfingstfeste auf die Apostel zur Kompletierung ihrer Taufe herabkommenden h. Geistes (vgl. Tertull. l. c.), so muß sich dies nach Außen kund gethan haben entweder für das Auge oder für das Ohr. Da nun das erstere, wie gezeigt, nicht der Fall war, so bleibt nur die andere Alternative. Darnach hätten wir bei dem πνεῖν an ein geheimnisvolles Geisterrauschen zu denken, wodurch der Bethesdaengel jedesmal seine Herabkunft zu erkennen gab, ähnlich dem einem Windesbrausen (πνοή) vergleichbaren Getöse (ἦχος), unter dem der h. Geist auf die Apostel herabkam. Diese Analogie, auf die wir noch weiter zurückkommen, giebt wohl den besten Aufschluß über das πνεῖ an unserer Stelle: es war ein hörbares Windesrauschen, aber ohne Wind (vgl. Lightf. zu Akt. 2, 2: sonus venti vehementis, sed absque vento).

Aber hier haben wir uns auf einen Einwand gefaßt zu

machen, der unsere bisherige Aufstellung über den Haufen zu werfen droht. Man wird nämlich sagen, aus dem Sausen durch die Luft hätten die Kranken mit ziemlicher Sicherheit schließen können, welchen Weg der Engel in jedem einzelnen Falle nahm, ob er rechts oder links, oder mitten vor ihnen ins Wasser, wo die Wallung (nach einiger Zeit) erfolgen sollte, herabfuhr, und daher auf jenes Sausen (φωνή) ihre Aufmerksamkeit richten müssen, wie ja auch die Bewohner Jerusalems aus dem Brausen (φωνή) des vom Himmel kommenden h. Geistes den Ort seiner Herabkunft erkannten und sofort dahin zusammenströmten (Felten zu Akt. 2, 6: vgl. Ap. 1, 12). Auf diesen Einwand scheint uns aber grade der in Rede stehende Vergleich des Herrn die rechte Antwort zu geben. Der Engelgeist, will er sagen, rauscht (in Bethesda von oben) herab, wohin es ihm jedesmal beliebt, und obwohl du sein Rauschen hörst, so weißt du doch (während seines Rauschens) nicht, von welchem Punkte (des Himmels) er kommt und zu welchem Punkte (des Teiches) er (demgemäß in senkrechter Richtung) geht (geschweige denn, daß du den Engelgeist — τὸ πνεῦμα — selber siehst). So gefaßt lehren uns diese Worte eine neue wunderbare Erscheinung in Bethesda kennen. Ein am Rande des Teiches Befindlicher sah den Bethesdaengel nicht nur nicht, er konnte auch aus dem sonst windartigen Sausen nicht heraushören, wo er vom Himmel herabfuhr, ob rechts oder links oder mitten vor ihm; erst das einige Zeit nachher erfolgende Aufwallen des Teichwassers gab darüber Aufschluß, in welcher Vertikallinie der Engel herabgefahren war. Wir sagen: ein am Rande des Teiches Befindlicher; denn ohne Zweifel setzte der Herr bei den Worten: „du hörst (ἀκούεις) seine Stimme, aber du weißt (οἶδας) nicht, woher ꝛc.“ voraus, daß auch Nikodemus mit den übrigen Hierarchen (vgl. 5, 10) in den Bethesdahallen sich einzufinden pflegte, wenn das Brausen

(πνεῖν) des Engels erwartet wurde und ein Heilwunder stattfinden sollte. Es verhielt sich demnach mit jenem Brausen wohl ähnlich, wie mit dem Brausen (πνοή) des h. Geistes am Pfingstfeste. Wie es nämlich von diesem in etwas auffallender Weise heißt, es habe das ganze Haus, wo die Jünger waren, erfüllt (ἐπλήρωσεν), so erfüllte auch das Brausen des Engels den ganzen Bethesda (einen fünfeckigen den weitausgedehnten Teich einschließenden Hallenbau) und wurde dort überall gleichmäßig gehört. Auch dürften wir jetzt in dem Umstand, daß der h. Geist in einer der drei Gebetsstunden (Akt. 2, 15) des Festsabbates vom Himmel kam, eine Bestätigung finden für unsere frühere Aufstellung, daß sein Vorbild in Bethesda seine Herabkunft nicht bloß auf die hochheiligen Festsabbate beschränkt, sondern auch gerade an die drei h. Gebetsstunden derselben geknüpft habe.

Nunmehr würden wir in den Stand gesetzt sein, eine Frage zu beantworten, die wir bisher unerledigt lassen mußten. Da nämlich der Herr 5, 17. 20. 27 sagt, daß der Vater selbst in eigener Person und unmittelbar (αὐτός) die Bethesdawunder wirke im Unterschiede von jenen, die er mittelbar durch ihn, seinen Sohn, verrichtete; da ferner der Konstruktionswechsel beim Passiv ἐταράσσετο 5, 4 [1]) andeutet, daß der Engel auch bei der Aufwallung des Teichwassers nicht beteiligt war oder doch eine solche Beteiligung als unentschieden dahin gestellt bleiben sollte, so entsteht die Frage, was denn dem Engel und seinem jedesmaligen Herabsteigen vom Himmel noch für eine Bedeutung beizumessen sei. War nun das Herabsteigen mit

1) Das Passiv (Westcott) könnte freilich durch Dittographie des folgenden Artikels (τὸ) entstanden sein; aber viel wahrscheinlicher ist es, daß ein Abschreiber das Passiv ins Aktiv (ἐτάραξε Tisch.) umänderte, in der vorgefaßten Meinung, die Bewegung des Wassers müsse notwendig ein Werk des Engels gewesen sein.

einem wunderbaren Brausen verbunden, so trug gewiß auch dieser Umstand dazu bei, den Wundercharakter der Bethesdavorgänge über allen Zweifel zu erheben; allein da Gott zur Hervorbringung jener wunderbaren φωνή keines Engels bedurfte (vgl. 12, 28; Matth. 3, 17. 17, 5; 2. Petr. 1, 17), so muß die Zuhilfenahme desselben noch einen besondern Zweck gehabt haben, und dieser bestand eben darin, daß der Bethesdaengel (dessen Existenz und Herabkunft für die Juden wie für ihren Meister Nikodemus von der Verkündigung des Täufers her feststand) als ein rein geistiges Himmelswesen (πνεῦμα) ein Vorbild oder Typus des h. Geistes sein und sein durch das Gehör wahrnehmbares Herabsteigen vom Himmel in das wunderthätige Wasserbad die in jeder Beziehung unwahrnehmbare Herabkunft des h. Geistes in das nach der Versicherung des Herrn noch viel wunderthätiger wirkende Taufbad verbürgen sollte, so daß jener sich dem Nikodemus und den Juden gegenüber darauf berufen konnte. Hiernach würde der Sinn von V. 7 f. etwa dieser sein: Weil du bei meinen Taufen nichts Wunderbares siehst, Nikodemus, so findest du es unglaublich, daß ich sagte, ihr alle müßtet nach Gottes Willen und Ratschluß, um ins messianische Reich einzugehen, in meiner Taufe gezeugt werden (γεννηθῆναι) und zwar aus dem jedesmal zu diesem Zweck vom Himmel (ἄνωθεν) herabkommenden göttlichen (heiligen) Geiste. Aber das ist so. Zum Beweise dessen verweise ich dich auf das von Gott verordnete Vorbild dieser Geistestaufe in Bethesda. Da rauscht, wie du oft zu deiner Verwunderung beobachtet hast, ohne dir Rechenschaft davon geben zu können, der Engelgeist bald hier bald dort vom Himmel herab und wenn du auch sein Rauschen hörst, so siehst du ihn doch selber nicht, ja du kannst aus seinem Rauschen nicht einmal abnehmen, welchen Weg er jedesmal nimmt oder wo er sich gerade befindet. So gewiß nun hier

der Engelgeiſt vor jedem einzelnen Bethesdawunder vom Himmel ins Teichwaſſer herabkommt, ob du ihn auch nicht ſiehſt und ſein Weg dir verborgen iſt, ebenſo gewiß iſt bisher bei jeder meiner Taufen der durch den Bethesdaengel vorgebildete göttliche (heilige) Geiſt von oben her in das Taufwaſſer herabgeſtiegen, um die Täuflinge zu Kindern Gottes umzuzeugen, mag jener auch deinen Sinnen gänzlich verborgen geblieben ſein. Wie man ſieht, führt der Herr den Vergleich zwiſchen dem Vorbilde und ſeiner Erfüllung nicht durch. Er hebt nur einen Vergleichungspunkt hervor, jenen, welcher ſich auf das ἄνωθεν (= ἐκ τοῦ πνεύματος οὐρανόθεν καταβαίνοντος) bezieht; dagegen überläßt er es dem Nikodemus, den zweiten, welcher das γεννηθῆναι betrifft, ſelber zu finden. Derſelbe würde etwa ſo lauten: So gewiß nach der Herabkunft des Engelgeiſtes jeder Kranke und Krüppel, der an der Stelle der Herabkunft zuerſt ein Waſſerbad nimmt, von Gott wunderbar körperlich geheilt und gleichſam neu verjüngt wird (vgl. 2. Kön. 5, 14), ebenſo gewiß wird jeder, der meine Waſſertaufe empfängt, im Taufwaſſer der Seele nach wunderbar durch und aus Gott zu ſeinem Kinde gezeugt oder umgeſchaffen [1]). Warum der Herr den Vergleich in beſagter Weiſe nicht durchführt, erhellt aus dem weitern Verlauf des Geſpräches. Er ſieht eben in Nikodemus keinen Idioten, ſondern einen der gelehrt-

1) Man darf gegen obigen Vergleich nicht einwenden, daß er nicht allſeitig zutreffe, inſofern die Taufwunder den h. Geiſt zum Urheber haben, der Engel aber an den Heilwundern ſelbſt nicht beteiligt war. Es findet hier wie überhaupt bei den altteſtamentlichen Typen das Sprichwort Anwendung: omne simile claudicat. Man nehme beiſpielsweiſe Joh. 3, 14, wo das ὑψωσεν ſich nicht vollſtändig deckt mit dem doppelſinnigen ὑψωθῆναι (ans Kreuz und in den Himmel erhöht werden,) oder Joh. 6, 31 ff., wo der vom Herrn nach vier Geſichtspunkten durchgeführte Vergleich zwiſchen dem typiſchen Manna des Moſes und dem antitypiſchen wahren Himmelsbrode, d. h. dem euchariſtiſchen Opfermahle teilweiſe an großen Mängeln leidet und notwendig leiden mußte.

sten Gelehrten und tiefsten Denker Israels; daher durfte er es ihm zutrauen, daß er nach dem ihm gegebenen Fingerzeig nun selber der Sache tiefer auf den Grund gehen und zu der Erkenntnis kommen werde, daß die sichtbaren und staunenerregenden Wasserwunder an den Leibern der Menschen, womit die Bethesdavorgänge jedesmal endeten, ebenfalls auf ganz außerordentliche Wasserwunder an den Seelen der Menschen bei den Taufen Jesu hindeuten und dieselben unterpfändlich verbürgen sollten. Hatte Nikodemus doch, wie es nach V. 2 den Anschein hat, durch Vergleichung der Heilwunder Jesu mit den anerkannt göttlichen Bethesdawundern die Überzeugung gewonnen, daß er von dem seine Sendung haben müsse, der die messianischen Zeichen und Wunder in Bethesda that, wie er denn auch wohl eben durch die Anspielung auf die Bethesdawunder dem Herrn die willkommene Veranlassung gab, an ihnen die Wunder der Geistestaufe klar zu machen, über die er sich Auskunft erbitten wollte. Aber merkwürdig, Nikodemus dachte über den vorbildlichen Charakter des Bethesda für die messianische Geistestaufe nicht weiter nach, als der Herr in seiner Erklärung gegangen war. Das beweist seine Frage V. 9: „Wie kann das (*ταῦτα*) geschehen"? Mit dem *ταῦτα* meint er das *γεγεννημένος* (*ἐκ τοῦ πνεύματος*) resp. das *γεννηθῆναι* V. 7 und begreift nicht, wie es auch nur möglich sei (*δύναται* betont vorangestellt), daß jemand in der Taufe Jesu zu einem Kinde Gottes gezeugt werde. Darauf erwiedert ihm der Herr nicht ohne einen leisen Anflug von Ironie: Du bist der Meister par excellence in Israel und du begreifst dieses (*ταῦτα*) nicht", nämlich daß jenes Wunder möglich ist! Er meinte, einem Meister der Wissenschaft könne es doch wahrlich nicht schwer sein, von der (durch die Wirklichkeit der vorbildlichen Bethesdawunder erwiesenen) Wirklichkeit der Taufwunder auf die Möglichkeit derselben zu schließen. Damit überläßt

er den Nikodemus seinem Nachdenken über das zuletzt (V. 7. 8) Gesagte, und es ist wohl kein Zweifel, daß dieser zur vollen Einsicht gekommen und sich insgeheim hat taufen lassen wie sein Standesgenosse Joseph von Arimathäa, der eben deshalb ein „geheimer Jünger Jesu" vom Evangelisten genannt wird (19, 38). Was die beiden Schlußverse des Gespräches (V. 11. 12) betrifft, so gehören diese enge zusammen und gingen weniger den Nikodemus an als die ungläubige Mehrzahl seiner Standes- und Berufsgenossen. Dies erhellt besonders aus der Weissagung, womit der Herr V. 12 die Unterredung schließt und die für den Evangelisten so wichtig war, daß er nicht bloß eine lange Reflexion (V. 13—22) an dieselbe knüpfte, sondern auch die darin enthaltene Unterscheidung der *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια* zum Einteilungsgrund seines Prologes (nach vorausgeschickter Definition des *λόγος* V. 1—6) sowie des ganzen Evangeliums machte. Den Übergang von V. 10 zu V. 11 bildet jedenfalls der leicht zwischen den Zeilen zu lesende Gedanke: Übrigens brauchte ich mich gar nicht auf das gottgewollte Vorbild in Bethesda zu berufen, um zu beweisen, daß ich als Messias wirklich mit dem h. Geiste taufe und dadurch in das neue, übernatürliche, gottähnliche Leben (*ζωὴ αἰώνιος* 4, 36) des messianischen Reiches einführe; es genügt schon vollkommen der Hinweis auf das, was wir zwei, der gottgesandte Täufer Johannes und ich ausgesagt und bezeugt haben: jener vor der offiziellen Deputation des hohen Rates (1, 32 ff. 5, 33), ich aber heute vor euch im Tempel. V. 11: Wahrlich, wahrlich sage ich dir, was wir (beide aus göttlicher Offenbarung) wissen, das sagen wir aus, und was (wir beide bei meiner Taufe im Jordan mit Augen) gesehen haben, das bezeugen wir (s. S. 554), und — unser (beider, der mosaischen Rechtsregel entsprechendes) Zeugnis nehmt ihr (Hierarchen und Hierosolymitaner) nicht an (und wollt darum

von meiner messianischen Geistestaufe nichts wissen). V. 12: Wenn ich euch (Hierarchen heute im Tempel) die ἐπίγεια (das auf meine messianische Taufwirksamkeit Bezügliche) sagte und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr dann glauben (= dann werdet ihr erst recht nicht glauben), wenn ich euch (später) die ἐπουράνια gesagt haben werde". So gefaßt lehren uns diese Worte, um welche Punkte sich die Lehre Jesu bei seinem ersten öffentlichen Auftreten am Osterfeste gedreht hat. Der Hauptpunkt betraf, wie wir schon im Eingang dieses Abschnittes bemerkten, die wirkliche Herabkunft des h. Geistes bei der messianischen Taufe, zu deren Empfang er einlud. Daß seine Einladung in Jerusalem selbst taube Ohren traf, hatte bei den meisten Bewohnern desselben seinen Grund darin, weil sie ihn überhaupt nicht als Messias anerkennen wollten (1, 11); bei Nikodemus aber und einigen andern Bessergesinnten darin, daß bei den Taufen, die sie den Herrn seinen galiläischen Jüngern spenden sahen, weder von der Herabkunft des h. Geistes noch von den Wirkungen derselben etwas zu merken war. Hierüber ihnen die Augen zu öffnen, war der Zweck des Taufgespräches, welches der Herr mit Nikodemus führte; das Mittel aber zur Erreichung dieses Zweckes bot der Teich Bethesda. Vielleicht, daß das Gespräch auch in seinen Hallen vorfiel; denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Herr hier seine feste Taufstätte aufgeschlagen hatte und jenes Teichwasser, welches die Vorbilder seiner Taufe sah, zum wirklichen Taufwasser machte. Bei jener Annahme bedurfte es um so weniger einer nähern Erklärung, was er mit τὸ πνεῦμα V. 8 meinte.

Vorstehende Erklärung von V. 8 könnte man beanstanden wollen mit der Bemerkung, daß der Evangelist gewiß eine Beschreibung des Bethesda und seiner wunderbaren Vorgänge würde vorausgeschickt haben, wenn er unter τὸ πνεῦμα den Bethesdaengel (5, 4) hätte verstanden haben wollen. Allein

dieſer Einwand iſt leicht zu entkräften. Wie aus dem urſprünglichen Schluß ſeines Evangeliums 20, 31: *ἵνα πιστεύητε* (nicht *ἵνα πάντες πιστεύωσι* vgl. 1, 7) und noch deutlicher aus ſeinem erſten, dem Evangelium beigegebenen Briefe (2, 1. 7. 12. 13. 14. 21. 5, 13; vgl. 3. Joh. 4) hervorgeht, ſchrieb der Evangeliſt an und für ſolche Chriſten, die ihm perſönlich nahe ſtanden und ihn als ihren langjährigen Lehrer und geiſtlichen Vater verehrten. Ihnen hatte er den Inhalt ſeines Evangeliums oftmals in aller Ausführlichkeit und mit den notwendigen Erläuterungen vorgetragen; denn mündlich Zeugnis abzulegen von allem dem, was er „vom Worte des Lebens gehört und geſehen hatte", war ſein eigentlicher Beruf als Apoſtel, während die ordentliche Verwaltung der chriſtlichen Gemeinden Kleinaſiens, auch jener von Epheſus, in den Händen der Biſchöfe lag, wie die apokalyptiſchen Briefe beweiſen. Gewiß hatte er daher in ſeinen mündlichen Vorträgen die Adreſſaten ſeines Evangeliums mit dem hochwichtigen Teiche Bethesda und ſeinen Wundererſcheinungen ebenſo bekannt gemacht[1]), wie mit der Lehre von der chriſtlichen Geiſtestaufe (vgl. 1, 12), ſowie mit einem der Hauptbeweiſe für Jeſu Gottheit, wie er Kap. 5 dargelegt iſt. Andere Leſer aber als jene, die ſein Evangelium aus ſeiner Boten Hand empfingen, hatte er nicht im Auge, da er bei Abfaſſung des urſprünglichen Evangeliums, d. h. der erſten 20 Kapitel, noch des Glaubens war, daß das

1) Johannes konnte noch eine ganz beſondere Veranlaſſung dazu haben in dem Umſtand, daß es in ſeinem Sprengel eine Art Widerſpiel des Heilteiches Bethesda gab, nämlich den weltberühmten Heilteich des Gottes Äskulap in Pergamus mit der *καθέδρα* (Thronſeſſel) des Heilgottes (vgl. Ariſtid. or. 18; serm. sac. 3), worin aber Johannes (Ap. 2, 13) den „Thron des Satans" erblickte. Er ſah alſo das, was nach Ariſtides und den am Teiche aufgeſtellten Votivtafeln in demſelben vorging, als dämoniſche Wunder (Ap. 16, 14) an und erklärte dieſe wohl in ähnlicher Weiſe, wie Tertullian Apolog. 22.

Weltende nahe bevorstehe (vgl. 1. Joh. 2, 28) und wohl noch bei seinen Lebzeiten eintreten werde (vgl. meine Chronol. S. 26). Als sein Tod die gangbare Deutung des ihn betreffenden Ausspruches Jesu 21, 22 als unrichtig erwiesen und das Weltende sich gar nicht mehr berechnen ließ, hielt es einer seiner Jünger im Hinblick auf die neu heranwachsende Generation für angezeigt, zu dem nur den Eingeweihten verständlichen Bethesdabericht Kap. 5 einen Zusatz zu machen und das wenigstens anzudeuten, was notwendig war zum Verständnis derjenigen Stellen, welche von den Wasserwundern des Bethesda (5, 7. 17), sowie von dem auf- und absteigenden Bethesdaengel handeln, nach unserer Auffassung 1, 52 und 3, 8. Daß der Zusatz lange nach dem Abschluß des Evangeliums gemacht sein muß, lehrt sein textkritisches Verhältnis.

Dürfen wir nun die von V. 8 gegebene Erklärung als richtig ansehen, so lehrt uns diese Stelle, außer dem Vorkommen der Bethesdawunder an und auch wohl vor dem ersten Osterfeste des öffentlichen Lebens Jesu (vgl. 1, 52), zwei neue Eigenschaften des Bethesda: 1) das mit einem wunderbaren Brausen verbundene Herabsteigen des Bethesdaengels vom Himmel, 2) den von Gott intendierten vorbildlichen Charakter der Bethesdavorgänge bezüglich der christlichen Wasser- und Geistestaufe, was uns auch darüber Aufschluß gibt, warum Gott der Vater unter tausend Modi, die ihm zu Gebote standen, um seine messianischen, Jesum als seinen ihm wesensgleichen Sohn beglaubigenden Wunder an den Kranken (und Toten) zu wirken, gerade jenen auswählte, welcher 5, 4 beschrieben wird: nämlich ein jedesmal mit Herabkunft eines Engelgeistes verbundenes Wasserbad für jeden einzelnen Kranken, der geheilt werden sollte!

4.

Die moralische Verpflichtung der bürgerlich-weltlichen Gesetze.

Von Prof. Dr. Anton Koch.

Kein Geringerer als der berühmte Kanzler der Pariser Universität, Johannes Gerson († 1429) war es, der katholischerseits erstmals die These aufstellte: kein menschliches Gesetz, weder ein kirchliches noch auch ein weltliches, kann im Gewissen unter einer Sünde verpflichten. Denn, so argumentierte er, wie bloß Gott allein jemand die Gnade geben und nehmen könne, ebenso könne auch nur Gott unter einer Sünde, durch welche die Gnade entzogen werde, zur Setzung oder Unterlassung einer Handlung verpflichten. Deshalb habe einzig und allein das göttliche Gesetz die Kraft, im Gewissen unter einer Sünde zu verbinden, das menschliche dagegen nur insofern, als es schon im göttlichen enthalten und eine nähere Erklärung desselben ist. Wenn daher jemand durch Uebertretung eines menschlichen Gesetzes sich wirklich eine Schuld zuziehe, so sei das nicht die Folge der Übertretung desselben als solchen, sondern weil im menschlichen Gesetze das göttliche übertreten werde, von dem jenes nur eine nähere Bestimmung seiner Verpflichtung sei [1]).

Diese für den ersten Augenblick bestechende Ansicht des sonst so scharfsinnigen Lehrers ist jedoch unhaltbar [2]). Obwohl

1) Gerson, op. p. III tr. de vita spirit. l. 4. Alphab. 62 (Ohne Jahr und Ort).

2) Vgl. B. Schmid, Die Gewissensverpflichtung der menschlichen Gesetze, Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cisterzienser-Orden 1894 (XV) S. 178 ff. — J. B. Wirthmüller, Über das Sittengesetz, Würzburg 1878, 65 und besonders Suarez de leg. l. 3 c. 21 n. 4 ff.

sie einige Anhänger gefunden hat, halten sie fast alle Kanonisten und Moralisten mehr oder weniger für irrig und lehren mit dem hl. Thomas, daß die „leges humanitus positae, si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur“ (S. th. I 2 q. 96 a. 4). In unserer Abhandlung über „die Lehre von den sog. Pönalgesetzen“ (Th. Q. 1900, 204—281) glauben wir auch den Beweis geliefert zu haben, daß die menschliche Obrigkeit, sowohl die religiös-kirchliche als die bürgerlich-weltliche, das Recht hat, gesetzlich verpflichtende Normen und Anordnungen zu geben, d. h. näherhin nicht nur äußerlich aus Furcht vor der drohenden Strafe, sondern auch innerlich des Gewissens wegen obligierende Gesetze zu erlassen, daß somit jedes gerechte Gesetz der kirchlichen wie der staatlichen Obrigkeit die Unterthanen im Gewissen zu der Leistung oder Unterlassung des betreffenden Gesetzes verbindet (a. a. O. S. 204—8).

Als Resultat der ganzen Abhandlung hat sich uns aber die Thatsache ergeben, daß es für die christliche Moral auf dem kirchlich-religiösen Gebiete weder begrifflich noch sachlich ein sog. reines Pönalgesetz giebt, d. h. ein solches, das im Gewissen zwar nicht unter einer Schuld (culpa theologica) oder Sünde zu einer Handlung bezw. Unterlassung, sondern im Falle der Gesetzesübertretung nur zur Übernahme der angedrohten Strafe verpflichtete.

Zunächst sei ergänzend und berichtigend zu unserem Aufsatz (Th. Q. 1900, 223 f.) eine Notiz, die wir Herrn Prof. Dr. Haring in Graz verdanken, nachgetragen, daß nämlich R. v. Scherer (Handbuch des Kirchenrechtes, Graz 1891, II 821 A. 104) sich für den Bestand von Pönalgesetzen hinsichtlich der Klosterregeln förmlich zu entscheiden scheint. Unter Hinweis auf die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu (VII 5) sagt er nämlich: „Zugleich ist damit ausgesprochen,

daß die regulären Vorschriften an sich leges mere poenales seien, wie solches z. B. von den Statuten des Predigerordens Thomas von Aquin (S. th. II 2 q. 186 a. 9) hervorhebt; jetzt ist diese Auffassung längst die herrschende geworden (s. Suarez de virt. et statu relig. tr. VIII l. I c. 2—4)."

Sodann geben wir unserem Bedauern Ausdruck, daß wir den schon genannten Aufsatz von B. Schmid in den „Studien und Mitteilungen" 1894 (XV) 177 ff., obwohl wir ihn kannten, nicht für unsere These ausgenützt haben. Denn der Autor bringt die Pönalgesetze, wenn auch nur in aller Kürze, zur Sprache und zwar zu dem Zwecke, um nachzuweisen, daß jedes (gerechte) Gesetz in foro conscientiae verpflichtet. „Diese Gewissensverpflichtung", sagt er (S. 181), „kann man selbst den Pönal- oder Strafgesetzen nicht absprechen, jenen obrigkeitlichen Vorschriften nämlich, welche für eine Handlung oder Unterlassung nur eine Strafe festsetzen, ohne zu jener im Gewissen zu verpflichten. Denn wenn auch ein solches Gesetz im Gewissen zur Setzung oder Unterlassung einer Handlung nicht verpflichtet, so legt es doch die Gewissenspflicht auf, nach erwiesener Uebertretung sich der gesetzlich verhängten Strafe ohne Widerstand zu unterziehen. Der Gegenstand der Verpflichtung ist ein anderer, die Natur, das Wesen der Verpflichtung bleibt unberührt." Damit hat Schmid Begriff und Wesen der sog. Pönalgesetze sicher richtig formuliert. Sofort sagt er aber: „Die Pönalgesetze sind keine einfachen und absoluten, sondern zusammengesetzte und hypothetische Vorschriften, welche zwei disjunktive Teile enthalten, nämlich etwas zu thun oder zu unterlassen, oder aber eine Strafe zu zahlen" (a. a. O.). Schmid faßt also auf einer zweiten Stufe die sog. Pönalgesetze, bezw. ihren Gegenstand ebenso wie z. B. P. Antoine S. J., Pruner, Schwane (Th. Q. 1900, 279 ff.) und P. Michel (theol. mor. principia, Paris 1900,

I 155 n. 256) als disjunktiv auf und gibt damit den wahren Begriff derselben teilweise wenigstens preis, denn das ist keineswegs, wie J. Biederlack S. J. (Zeitschrift f. kath. Theol. 1899, 160 A. 1) meint, „eine vollkommen belanglose Abweichung in der Erklärung der Pönalgesetze". Wäre aber auch die disjunktive Auffassung der Strafgesetze ohne jede Bedeutung für ihre Begriffs- und Wesensbestimmung, so ist nicht ohne Interesse, wie Schmid nochmals eine Etappe höher steigt, auf der er Linsenmanns Ansicht (Lehrbuch der Moraltheologie 1878, 81) geradezu huldigt. Er schreibt nämlich (a. a. O. S. 181 f.): „Ich gehe noch weiter und behaupte: wenn auch ein Pönalgesetz nach dem ausgesprochenen Willen des Gesetzgebers nicht unmittelbar zur Setzung oder Unterlassung einer Handlung, sondern im Fall seiner Übertretung nur zur Erstehung einer Strafe im Gewissen verpflichtet, so verpflichtet es doch gar oft mittelbar und per accidens auch unter einer Sünde, und schließt seine bewußte und unbegründete Übertretung wegen der diese begleitenden Umstände der Ursachen und Folgen ein mehr oder minder erhebliches sittliches Verschulden in sich: die Legalität wird durch äußere Umstände und Motive zur Gewissenspflicht, das reine Pönalgesetz zu einem gemischten, ad poenam et ad culpam verpflichtenden Gesetze. Die Pönalgesetze verpflichten daher in zweifacher Beziehung im Gewissen: objektiv und unmittelbar nach dem Willen des Gesetzgebers ad poenam, subjektiv und mittelbar wegen der sie begleitenden sündhaften Ursachen und Folgen auch ad culpam." Wo bleibt also auf dieser dritten Stufe, wohin die empirische und psychologische Erfahrung den Verfasser naturnotwendig geführt hat, auch nur noch eine Spur von dem traditionell festgehaltenen Begriff des sog. reinen Pönalgesetzes? B. Schmid stimmt so thatsächlich unserer These zu, daß es für die moraltheologische

Betrachtung keine lex pure poenalis gibt, keine geben kann. Außer den (Th. Q. 1900, 273 f.) angeführten Autoren sagt dann auch neueſtens Aug. Arndt S. J.: „Man wird kaum je ohne eine, wenigſtens läßliche, Sünde bewußterweiſe eine Vorſchrift der (klöſterlichen) Konſtitutionen übertreten“ [1]). Mit vollem Rechte, denn es gibt eben keine ſittliche Indifferenz konkreter Akte. Ein konkreter Akt eines freiperſönlichen Weſens iſt nicht denkbar ohne eine beſtimmte Abſicht. Darum iſt die Annahme ſog. reiner Strafgeſetze nur möglich vom rein ſkotiſtiſch-nominaliſtiſchen Standpunkte aus. [2]) Man leſe übrigens nur z. B. das „Speculum monachorum“ des erſten Abtes Bernhard († 1282) von Monte Caſino, [3]) die „Kolloquien über die hl. Regel“ von Benedikt Sauter, des Abtes von Emaus in Prag (2. Aufl. Freiburg 1901) oder den Artikel „Der Geiſt des hl. Benedikt“ von G. Heigl in den „Studien und Mitteilungen“ (1900 [XXI] 135 ff.) und man wird finden, daß hier ethiſch kein Raum für ſog. reine Pönalgeſetze mehr bleibt. Faktiſch handelt es ſich alſo nur um einen juridiſch-kanoniſtiſchen Wortſtreit, dem im Lichte der chriſtlichen Sittenlehre und Sittlichkeit jeder Inhalt fehlt. Selbſt Suarez muß geſtehen: „Quod spectat ad obligationem peccati venialis, non est multum contendendum, quia vix potest separari venialis culpa a transgressione regulae“ [4]).

Dem Reſultate unſeres erſten Aufſatzes, daß die Annahme reiner Strafgeſetze ethiſch unzuläſſig iſt, haben ſeitdem

1) Die kirchlichen Rechtsbeſtimmungen für die Frauen-Congregationen, Mainz 1901, 158 A. 2. Ebenſo B. Schmid a. a. O. 473 f.

2) Über die Anſicht der Skotiſten und Thomiſten hinſichtlich der Indifferenz der menſchlichen Handlungen vgl. z. B. Göpfert, Moraltheologie, 2. A. Paderborn 1899, I S. 191 ff.

3) P. Hilarius Walter, Bernardi I abbatis casinensis Speculum monachorum. Freiburg 1901, 97—122.

4) Suarez de relig. t. 4 tr. 8 l. 1 c. 3 n. 8. — Vgl. auch Arndt a. a. O. S. 157; 195, und Hilgenreiner, Theol. Revue 1902 (I) 96.

die Kanonisten Joseph Freisen[1]) und Joseph Schnitzer[2]) rückhaltlos zugestimmt. Wenn neuerdings wiederum die Bestimmung der Synode von Toledo (nicht Toulouse), daß Provinzialstatuten nur ad poenam, nicht ad culpam verpflichten, sofern nichts anderes verordnet worden sei (s. Th. Q. 1900, 243 f.), ferner der gesetzliche Charakter der Ordensregeln und endlich das Schreckgespenst des Rigorismus gegen unsere These ins Feld geführt werden, so sei nur Folgendes erwidert. Fürs erste fällt die synodale Verordnung angesichts der Bedeutung vieler Provinzialkonzilien keineswegs schwer ins Gewicht. Allerneuestens wurde darauf hingewiesen, wie sich verschiedene Konzilien sogar in dogmatischen Dingen, z. B. in Betreff des Ursprungs des Episkopates, in den Bahnen der falschen (pseudoisidorianischen) Dekretalien bewegen[3]). Auf sich widersprechende Verordnungen vieler solcher Synoden sei nur hingewiesen[4]). Übrigens waren die Urheber der genannten synodalen Bestimmung von Toledo eben Kinder ihrer Zeit und ihres Landes[5]), ein Erklärungsgrund, auf den wir nachher zurückkommen werden. Fürs zweite sind die Ordensregeln zwar zweifelsohne kirchliche Gesetze, aber in unserer Frage handelt es sich nicht um diese als Gesetze, sondern um gewisse Statuten (ordinationes) innerhalb der Ordensregeln, denen Thomas ausdrücklich den Charakter eines Gesetzes abspricht

1) Litterar. Rundschau f. d. kath. Dtschl. 1901 Sp. 81. Vgl. auch Franz Walter, ebda 1901, 329.

2) Historisch-polit. Blätter 1901 (128.) 156.

3) Stanislaus v. Dunin-Barkowski, Studien zur ältesten Litteratur über den Ursprung des Episkopates, Histor. Jahrbuch 1900 (XXI) 244.

4) Vgl. z. B. die Bestimmungen der Synoden von Braga 561 und Orleans 538 betreffs der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses bei L. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901 S. 106 f.

5) Vgl. Arthur Vermeersch, Quaestiones de iustitia, Brügge 1901 S. 136 f. Siehe unten S. 581. A. 3.

(ſ. Th. Q. 1900, 252 f.). Selbſt P. Laymann S. J. (theol. mor. l. I tr. 4 c. 15 n. 1, 7. Aufl. Bamberg 1668 S. 63) bemerkt: Si recte attendimus, eiusmodi constitutiones aut ordinationes non sunt proprie leges. Ebenſo macht deſſen Ordensgenoſſe Th. Meyer (Instit. iuris natural. Freiburg 1900, II 571) darauf aufmerkſam. Und P. L. Engel (Collegium univ. iuris can. p. I proleg. tit. 2 de constit. § 3 n. 42 Salzburg 1671 S. 74) meint ſogar: In religiosorum ordinum statutis quaedam censentur mere poenalia, quae ad peccatum grave non obligant[1]). Endlich iſt der angeblich notwendige Rigorismus gar nicht zu befürchten. Denn einmal geben alle Vertreter der ſog. Pönalgeſetze ohne weiteres zu, daß thatſächlich ſolche Verordnungen „nicht“ oder „nicht leicht“ oder „kaum“ ohne Sünde übertreten werden. Sodann iſt es auf Grund von 1 Kor. X 31, Kol. III 17 und 1 Petr. IV 11 allgemeine Lehre der Moraltheologen, daß es Pflicht des Menſchen iſt, bei all ſeinem Thun und Laſſen einen ſittlich guten Zweck zu verfolgen und alle ſeine Handlungen, die inneren wie äußeren, auf ſein Endziel, auf Gott zu beziehen[2]). Jedenfalls beſteht die Vollkommenheit des Ordensmannes nicht darin, nur propter poenam zu handeln (vgl. Scheicher, Allg. Moraltheol. Regensburg 1885, 276). Ferner iſt mit Recht hervorgehoben worden, daß „umgekehrt die Annahme im Gewiſſen nur zur Duldung einer beſtimmten Strafe verpflichtender Satzungen zu einem beklagenswerten Laxismus und zu einer verhängnisvollen Abſtumpfung des ſittlichen Bewußtſeins führen müßte“[3]). Thatſächlich hat uns

1) Ähnlich urteilt P. Pichler S. J. hinſichtlich der Jagdverbote. Candidatus abbreviat. iurisprud. sacrae l. V tit. 24 de clerico venatore n. 3 Augsburg 1731, II 706.

2) S. Thomas, S. th. I 2 q. 100 a. 10 ad 2. — Vgl. Ballerini-Palmieri, opus theol. mor. Ed. II. Prati, 1892 I S. 103—117. — J. Mausbach, die katholiſche Moral 2. Aufl. Köln 1902, 86.

3) Hiſtoriſch-polit. Blätter 1901 (128.) 156.

der Direktor einer geistlichen Erziehungsanstalt gesagt, daß unser Artikel für ihn „eine wahre Erlösung" gewesen, indem die Zöglinge sich stets darauf berufen haben, die Statuten der Anstalt seien ja nur Pönalgesetze.

Gegenstand der folgenden Untersuchung ist nun die Frage, ob es auf staatlich-weltlichem Gebiete sog. reine Strafgesetze gebe. Daß zahlreiche Kanonisten und Moralisten wie kirchlicher- so auch staatlicherseits derartige Gesetze annehmen, ja daß ganz namhafte Theologen einzig und allein nur weltlich-bürgerliche Gesetze als sog. bloße Strafgesetze ausgeben, ist Th. Q. 1900, 235 ff. bereits dargethan worden[1]). Als solche werden vornehmlich die Steuer-, Zoll-, Jagd-, Holz-, Wasser-, Weide-, Fischerei- und Militärgesetze sowie die gewöhnlichen Polizeiverordnungen und teilweise wenigstens alle Zivilgesetze des modernen „ungläubigen oder unchristlichen" Staates genannt. Um jedem Mißverständnis und allen Vorwürfen etwaiger Heterodoxie oder gar Häresie vorzubeugen, sei von vornherein darauf aufmerksam gemacht, daß der Schultheologie nur die Möglichkeit der Pönalgesetze feststeht[2]), über die wirkliche Existenz solcher Gesetze aber unter den Theologen der verschiedenen Länder und Völker die mannigfaltigste Differenz der Ansichten herrscht[3]). Für uns handelt es sich nun um die Frage, welches sind die Gründe für die Annahme,

1) Zu den früher (1900, 232 ff.) angeführten Autoren gehört auch P. A. Lehmkuhl, theol. mor. 9. Aufl. I 136: Verum in ecclesiastica disciplina leges mere poenales raro inveniuntur. . . In iure autem civili leges illas mere poenales facilius invenies.

2) Vgl. z. B. Ballerini-Palmieri a. a. O. I 305: „Haec est quaestio celeberrima, an dentur leges mere poenales. Et recepta est DD. sententia, eiusmodi leges dari posse", und J. Scheicher, Allg. Moraltheologie, Regensburg 1885, 275 f.

3) P. A. Vermeersch a. a. O. S. 136: Revera in varias ac diversas abiere sententias recentiores auctores; in qua opinionum varietate suspicari fas est coeli seu regionis influxum.

resp. Behauptung, daß die erwähnten Gesetze nur sog. reine Strafgesetze sein, im Übertretungsfalle also bloß zur Übernahme der Strafe (im Gewissen) verpflichten sollen.

An erster Stelle und teilweise sogar als ausschließlichen Grund für die thatsächliche Existenz sog. reiner Pönalgesetze auf bürgerlich-weltlichem Gebiete nennen einzelne und namentlich neuere Theologen die Art und Weise der modernen Gesetzgebung, näherhin die religiöse Weltanschauung des Gesetzgebers. Sehen wir von der Ansicht des Navarrus (Th. Q. 1900, 241) und des Jakob Almain († 1515)[1]), den Kornelius a Lapide für diese Richtung anführt[2]), ganz ab, so ist es vor allem P. A. Konings, der behauptet, daß heutzutage in den meisten Ländern alle weltlichen Gesetze reine Strafgesetze seien, weil die modernen Gesetzgeber sich nicht nur nicht um die Gewissensverpflichtung bekümmern, sondern schlimmer denn die Heiden (paganis peiores) sogar Gott selber als den Urheber einer jeden Gewissenspflicht leugnen[3]). F. A. Göpfert sodann erklärt, daß es auf dem weltlichen Gebiete leichter als kirchlicherseits bloße Pönalgesetze gebe, „zumal heutzutage, wo die Gesetzgeber, besonders die Abgeordnetenkammern, an eine Verpflichtung vor Gott und im Gewissen nicht einmal denken, geschweige denn sie auferlegen wollen“[4]). Während ferner P. Noldin[5]) meint, daß angesichts der meisten Gesetze, die

1) Vgl. Kirchenlex. I² 568. Wirthmüller a. a. O. S. 65. Die Lehre des Richard Fitzralph s. Kirchenlex. X² 1178.

2) Cornelius a Lapide, ep. ad Rom. Vives, Paris 1880 t. 18, 221a.

3) Den Wortlaut siehe Th. Q. 1900, 242.

4) Franz Adam Göpfert, Moraltheologie, 2. A. Paderborn 1899 I 69.

5) H. Noldin, Quaestiones morales de principiis theol. mor. Innsbruck 1896, 121. Vgl. Summa theol. mor. ebda. 1902 I 157 f.

von den modernen Staaten (a modernis guberniis) erlaſſen werden, es zweifelhaft ſei, ob ſie präzeptive oder nur reine Strafgeſetze (mere poenales) ſeien, glaubt P. Lehmkuhl der Anſicht, daß im bürgerlichen Rechte ſich leichter leges mere poenales finden, umſomehr zuſtimmen zu können, als in unſerer Zeit die geſetzgeberiſchen Faktoren, bſpw. die Deputiertenverſammlungen, an eine wirkliche Verpflichtung vor Gott und dem Gewiſſen kaum denken[1]). Auch P. Vermeerſch geht von derſelben Grundanſchauung aus. Die unleugbare Differenz in den Anſichten der Theologen hinſichtlich der Steuergeſetze führt er in erſter Linie auf zwei Urſachen zurück, nämlich auf die verſchiedene moraliſche Anſchauung oder Ueberzeugung der Geſetzgeber einer- und der einzelnen Völker andererſeits. So bekennen ſich z. B. in Frankreich die geſetzgeberiſchen Faktoren offen zum vollſtändigen Indifferentismus, und ohne ſich im geringſten um die Schuld vor Gott zu bekümmern, ſuchen ſie alle Pflichten durch den ſtaatlichen Zwang ſicher zu ſtellen. Darum ſei kaum einzuſehen, daß ſie durch ihre Geſetze im Gewiſſen verpflichten wollen; in anderen Ländern aber, wie in Deutſchland und Holland, achte die ſtaatliche Obrigkeit die göttliche Sanktion der Geſetze ſehr hoch[2]).

---

1) A. Lehmkuhl, theol. mor. 9. A. I 137. Dabei wird zugleich auf eine Inſtruktion der Congregatio de propag. fide vom 23. Juni 1830 hingewieſen (n. 211, 3), die darauf aufmerkſam mache. —

2) Vermeerſch a. a. O. S. 137: „Dissensio, quam inter eos (autores) observavimus, duabus potissimum attribuenda est causis: diversis moribus legislatoris et variae populorum persuasioni. In quibusdam enim regionibus, v. gr. in Gallia, legislator aperte profitetur indifferentismum, flosci facit reatum corum Deo, omnia civili vinculo fundare contendit. Vix tunc apparet, quomodo eius praecepta positiva obligarent conscientiam. Cfr. Konings n. 178 et 818 (Siehe Th. Q. 1900, 242). In aliis contra, ut in Germania, Hollandia, divinam legum sanctionem minime parvi pendit potestas publica“.

So unleugbar indessen die thatsächlichen Verhältnisse auch sind, die P. Vermeersch geltend macht und von denen auch wohl die anderen genannten Autoren ausgehen, so enthalten sie doch nicht einmal den Schein von einem wirklichen Grund für die Annahme sog. reiner Pönalgesetze. Denn die Forderung Jesu Christi: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Mt. 22, 21) und das Wort des hl. Apostels Paulus von dem Gehorsam gegen die staatlich-weltliche Obrigkeit, die von Gott gesetzt ist (Röm. 13, 1 ff.), gelten ausdrücklich von der heidnischen, ungläubigen, ja christen- und kirchenfeindlichen Obrigkeit. Davon also, ob ein Gesetzgeber an den allein wahren Gott oder an eine Verantwortlichkeit vor Gott glaubt oder nicht glaubt, hängt die Verpflichtung menschlicher Gesetze im Gewissen mit nichten ab. Soweit wir katholische Exegeten hierüber befragten, stimmen sie denn auch hierin vollkommen überein.

So stellt sich z. B. Alfons Salmeron († 1585) in seinen Kommentaren zu den sämtlichen Büchern des Neuen Testamentes hinsichtlich des Römerbriefes Kap. 13 die Frage: „an principes laici et infideles condere possint leges, quae obligent etiam in conscientia homines evangelicos et qui Christum profitentur"[1]), und antwortet mit einem entschiedenen Ja, denn die (gerechten) Gesetze der weltlichen Fürsten verpflichten stets im Gewissen, gleichviel ob die Gesetzgeber gläubig seien oder nicht. Die gegenteilige Annahme wäre nicht bloß absurd, weil auch unter den Heiden eine wahre Obrigkeit bestand, sondern auch gegen das Wort des Herrn (Mt. 22, 21). Ueberdies seien die Christen bis zu Konstantin ja der heidnischen Obrigkeit unterthan gewesen[2]).

1) Alfonsi Salmeronis Commentarii in omnes epist. Pauli. Köln, 1604, tom. 13 l. 4 disp. 4 (S. 674 a).

2) A. Salmeron a. a. O. Ubi (Röm. 13, 5) vides inculcari,

Die Kontroverse, ob zur Zeit der Abfassung des Briefes des hl. Paulus an die Römer in der christlichen Gemeinde zu Rom die Juden- oder Heidenchristen die Mehrheit bildeten [1]), scheint uns für unsere Frage von keiner Bedeutung zu sein. Denn mag der Apostel die bekannte Abneigung der Juden gegen jede Fremdherrschaft, die sich schon in der Frage an den Herrn (Mt. 22, 17: licet censum dare Caesari, an non?) kundgab und in wiederholten Auflehnungen sich Luft zu machen suchte [2]), im Auge gehabt [3]) oder aber, was uns wahrscheinlicher vorkommt, die Willkürherrschaft des damaligen Kaiserreiches (Neros) berücksichtigt haben [4]): seine eindringliche Ermahnung zum pflichtschuldigen Gehorsam gegen die jeweilige menschliche, gläubige oder ungläubige Obrigkeit bleibt davon unberührt. Die Empörung gegen die Staatsgewalt und ihre (gerechten) Gesetze, weil gegen eine von Gott gesetzte Ordnung gerichtete, ist unerlaubt und Sünde. Niemand, sagt W. Estius, kann sich darum der Verpflichtung gegen die obrigkeitlichen Gesetze entziehen, weil etwa die Gesetzgeber schlecht und unwürdig sind, vielmehr versündigt sich jeder gegen Gott selbst, der

---

leges principum saecularium in conscientia obligare ... Sunt etiam capaces ministerii etiam illi, qui vero Deo non serviunt: alioqui iam nulla esset vera potestas inter paganos, quod est absurdissimum et contra Evangelium, in quo Christus dixit: Reddite quae sunt Caesaris, Caesari. Nec est adversus regnum Christi et Evangelium, quod regnent super nos pagani, si ita Deo placet. Ideo ad Constantinum usque Ecclesia sub ethnicis regibus fuit (683a).

1) Vgl. A. Schäfer, Erklärung des Briefes an die Römer, Münster 1891, S. 11 ff. J. Belser, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1901, 511 ff.

2) Siehe die Beweise bei A. Schäfer a. a. O. S. 12 und S. 377 A. 2.

3) Vgl. Guil. Estius, Comment. in omnes D. Pauli epistolas, ed. J. Holzammer, Moguntiae 1858 I 289; II 523. — Corn. a Lapide a. a. O. 221a.

4) Vgl. J. Belser a. a. O. S. 524.

irgend ein von der rechtmäßigen Obrigkeit erlaſſenes Geſetz übertritt, denn alle von der legitimen Gewalt gegebenen (gerechten) Gebote verpflichten die Unterthanen im Gewiſſen[1]). Es ſei nun die Obrigkeit eine jüdiſche, heidniſche, chriſtliche oder ungläubige, eine gute oder ſchlechte: all das iſt von keiner Bedeutung, denn das Wort 1 Petr. 2, 13: „Seid alſo unterthan jedem menſchlichen Geſchöpf um Gottes willen" gilt von jedem Untergebenen, er mag ſein wer er will, und von jedem Oberen, er ſei Jude oder Heide, ein Chriſt oder ein Ungläubiger, ein guter oder böſer Menſch[2]). Liquet ergo, ſo ſchließt Eſtius, ex doctrina apostolica, principibus, etiam infidelibus et valde malis, obediendum esse[3]).

Ganz dieſelbe Lehre, teilweiſe mit dem gleichen Wortlaut, trägt Cornelius a Lapide († 1637) vor. Nur

---

1) G. Estius, a. a. O. I 291a: Sed propterea de potestatibus, id est principibus repetere voluit, quod abstractive de potestate dixerat, ne quis excusaret et diceret, se potestatem quidem ipsam venerari, sed ea fungentes malos esse proindeque indignos, quibus obediatur. Quam excusationem Apostolus hac parte exclusit, affirmans ipsos principes a Deo cum potestate institutos esse. I 299b: Docet ergo, in Deum peccare, quicunque legem transgreditur humanam a quacunque potestate, modo legitima, positam. I 294a: Manifeste sequitur, omnem legem et omne praeceptum, quod proficiscitur ab humana legitima potestate, sive politica sive ecclesiastica, subditos obligare in conscientia, id est coram Deo, et non tantum in foro, ut loquuntur, exteriori. Sane contraria huic doctrinae, scilicet esse aliqua praecepta legitimae potestatis, quae conscientiam subditorum non teneant obstrictam, non modo falsa est et a sensu scripturarum aliena, verum etiam noxia et pietati inimica.

2) G. Estius a. a. O. II 523b: quod hic (1 Petr. 2, 13) dicitur: »omni humanae creaturae«, debet accipi restricte et ipsi materiae accommodate, de omnibus hominibus, qui sunt in potestate constituti, quicunque et qualescunque sint, ut sensus sit: Subdite estote, obedite cuicunque homini superiori, sive iudaeus ille sit, sive gentilis et sive christianus sive infidelis, denique seu bonus seu malus.

3) a. a. O. II 254a.

die Hauptſache ſei hier erwähnt. Unter Berufung auf Röm. 13, 1 und 5 ſagt er: Obgleich Nero, Domitian, Diocletian und andere Kaiſer tyranniſch regiert haben, ſo haben ſie doch als die wirklichen Regenten ihre Gewalt von Gott erhalten, der darum alle, auch die Chriſten, im Gewiſſen Gehorſam ſchuldig waren, trotzdem ſie blutig verfolgt wurden. Die ſtaatlichen Geſetze, auch die der heidniſchen, gottloſen und ungläubigen Fürſten verpflichten eben unter Sünde im Gewiſſen [1]). Apostolus enim loquitur de legibus romanorum imperatorum, qui tum erant infideles (a. a. O. S. 221 a).

Dieſe Exegeſe iſt ſicherlich unanfechtbar. Ohne deshalb weitere Exegeten zu Worte kommen zu laſſen [2]), ſei, ganz abgeſehen von dem thatſächlichen Verhalten der erſten Chriſten gegen die heidniſche Staatsgewalt, nur auf einige Beiſpiele der bezüglichen Doktrin aus der älteſten Zeit der Chriſtenheit aufmerkſam gemacht. Daß die Verpflichtung zum Gehorſam gegen die Staatsgeſetze, auch die der Heiden, von jeher in der Kirche anerkannt worden iſt, beweiſt ſchon der unbekannte Verfaſſer des Briefes an Diognet. In ſeiner Schilderung des chriſtlichen Lebens hebt er ganz beſonders die Thatſache hervor, daß die Chriſten den beſtehenden Geſetzen gehorchen

---

1) Cornel. a Lapide a. a. O. t. 18, 220 a: Nero, Diocletianus, Domitianus aliique similes, qui legitime creati sunt imperatores, licet tyrannice imperarint, tyranni tamen non fuerunt, sed veri imperatores ideoque potestatem a Deo acceperunt, cui proinde omnes, etiam Christiani, in conscientia parere debebant, quanquam ipsi hac potestate contra christianos eos persequendo et occidendo abusi sunt. 221 a: Nota, leges civiles, etiam gentilium, impiorum et infidelium principum ... obligare in conscientia.

2) Joſ. Agus, S. J., epist. b. Pauli Apostoli ad Romanos, Ratisb. 1888, 675 ff. und Rud. Cornely S. J., epist. ad Romanos, Parisiis 1896, 672 ff., die beide ſichtlich von A. Salmeron abhängig ſind, gehen auf unſere Frage nicht näher ein, enthalten aber wertvolle Ausſprüche der Patriſtik von Auguſtin und Chryſoſtomus an.

und durch ihr eigenes Leben deren Forderungen überbieten: *Χριστιανοὶ πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους*[1]). Justin der Martyrer sodann spricht sich in seiner Verteidigungsschrift an den römischen Kaiser über die freudige Bereitwilligkeit, die regelmäßigen und außerordentlichen Steuern zu zahlen, mit den Worten aus: „*φόρους δὲ καὶ εἰσφορὰς τοῖς ὑφ' ὑμῶν τεταγμένοις πανταχοῦ πρὸ πάντων πειρώμεθα φέρειν, ὡς ἐδιδάχθημεν παρ' αὐτοῦ*", und weist dabei ausdrücklich auf den Befehl des Heilandes (Mt. 22, 17—21) hin[2]). Mit wahrhaft apostolischem Freimute, klipp und klar ohne jede Mentalreservation erklärt derselbe Apologete, daß die Christen nur Gott allein anbeten, daß sie aber *πρὸς τὰ ἄλλα*, d. h. in allen übrigen Dingen außer der Proskynese den Königen und Fürsten freudig dienen: *ὅθεν θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν, ὑμῖν δὲ πρὸς τὰ ἄλλα χαίροντες ὑπηρετοῦμεν, βασιλεῖς καὶ ἄρχοντας ἀνθρώπων ὁμολογοῦντες καὶ εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὑρεθῆναι* (Ed. de Otto a. a. O. 54 D). In voller Übereinstimmung mit dieser Lehre wissen sich ferner die ungefähr gleichzeitigen Apologeten Athenagoras von Athen und Theophilus von Antiochien. Jener schreibt: *εὐσεβέστατα διακειμένους καὶ δικαιότατα πρός τε τὸ θεῖον καὶ τὴν ὑμετέραν βασιλείαν* (Supplic. c. 1 n. 17. Ed. de Otto a. a. O. VII 1857, 8 C) und dieser bemerkt: *τοιγαροῦν μᾶλλον τιμήσω τὸν βασιλέα, οὐ προσκυνῶν αὐτῷ, ἀλλὰ εὐχόμενος ὑπὲρ αὐτοῦ· θεῷ δὲ τῷ ὄντως θεῷ καὶ ἀληθεῖ προσκυνῶ, εἰδὼς ὅτι ὁ βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ γέγονεν* (Ad Autol. l. I c. 11. Ed. de Otto a. a. O. VIII 1861, 32 D).

1) Epistula ad Diognetum V 10. Funk, Patres apostolici, edit. II. Tübingen 1901 (I 398, 14). Vgl. E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902 S. 96, 131, 149, 257.

2) Justinus M. apolog. I n. 17. Gutberlet, Leipzig 1883, edit. III c. 17 S. 11, 25 oder de Otto, Corpus apol. I 1876, 54 C.

Ganz dieſelbe Lehre über den pflichtmäßigen Gehorſam gegen die (heidniſche) Obrigkeit finden wir bei den Vätern und Schriftſtellern des lateiniſchen Abendlandes. Ebenſo kurz als ſcharf bemerkt Tertullian: Wir verehren den Kaiſer, ſo wie es uns erlaubt und ihm erſprießlich iſt. Christianus, führt der Afrikaner aus, nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligat et revereatur et honoret et salvum velit cum toto romano imperio, quousque stabit; tamdiu enim stabit. Colimus ergo et imperatorem sic, quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a deo secundum, et quidquid est, a deo consecratum, solo deo minorem (Ad Scapul. c. 2. Ed. Leopold. Biblioth. patr. eccles. lat. curavit Gersdorf vol. IV p. I. Lipsiae 1839 I 248). Die wirklich klaſſiſche Stelle findet ſich aber im Apologeticum unſeres Autors. Indem Tertullian den Heiden die Heiligkeit, Nützlichkeit und Notwendigkeit der chriſtlichen Religion zu beweiſen ſucht, ſagt er, daß ſie eine Religion verfolgen, die ihren Staaten und dem allgemeinen Beſten ſo außerordentlich vorteilhaft ſei, denn dieſe Religion lehre außer dem täglichen Gebet und Opfer für das Wohlergehen der Kaiſer, außer der Treue und Tapferkeit im Kriege ihre Angehörigen, die Steuern und Abgaben treu, genau und ohne Betrug zu entrichten. Ihre Zollhäuſer und Rentenkammern ſollten daher dem Himmel danken, daß es Chriſten in der Welt giebt, denn die Chriſten erfüllen dieſe Schuldigkeit aus Pflicht des Gewiſſens und der Religion. Nachdem nämlich Tertullian die Vorwürfe, daß die Chriſten gemeinſchädlich und für das geſchäftliche Leben unnütz (infructuosi in negotiis) ſeien, zurückgewieſen, giebt er zu, daß ſie keine Tempelſteuern (templorum vectigalia) zahlen und darum „die Tempelſteuern täglich mehr zuſammenſchmelzen“. Indeſſen gebe die mitleidige Geſinnung

der Christen auf den Gassen (vicatim) mehr Geld aus als die Religiosität der Heiden in den Tempeln (templatim). „Sed cetera vectigalia gratias Christianis agent ex fide dependentibus debitum, qua alieno fraudando abstinemus, ut si ineatur, quantum vectigalibus pereat fraude et mendacio vestrarum professionum, facile ratio haberi possit, unius speciei querela compensata pro commodo ceterarum rationum.“ Alle übrigen (öffentlichen und staatlichen) Steuern zahlen also die Christen mit eben der Gewissenhaftigkeit, vermöge deren sie sich betrügerischer Aneignung fremden Gutes enthalten. Wenn ein Ueberschlag gemacht würde, wie viel dem Staate an den Steuern durch die betrügerischen und lügenhaften Angaben der Heiden verloren gehe, könnte leicht herausgerechnet werden, daß der bei jener einen Art (der Tempelsteuer) beklagte Ausfall ausgeglichen würde durch den Gewinn an den übrigen Posten. Der Apologete stellt somit der heidnischen Steuerdefraudation ausdrücklich die Treue und Gewissenhaftigkeit der Christen bezüglich der Entrichtung der Staatssteuern gegenüber[1]). Der hl. Ambrosius endlich fragte mit aller Bestimmtheit: Wenn der Sohn Gottes seine Steuern bezahlte, wie darfst Du behaupten, daß man sie nicht zu entrichten brauche? Et tu, christiane, istum (Christum) non imiteris? (Epist. VII n. 15 Migne P. l. 16, 909 B.) Und in epist. ad Rom. c. 13, 6 führt der Bischof von Mailand aus: Ideo dicit tributa praestari vel, quae dicuntur fiscalia, ut subiectionem praestent, per quam sciant non se esse liberos, sed sub potestate agere, quae ex deo est; principi enim suo,

1) Apologeticum c. 42, ed. Oehler, Halle 1849 S. 224. Vgl. dazu Haverkamp's Erklärung der ganzen Stelle ebda S. 225. Das Schriftchen von F. X. Dieringer (de doctrina Tertulliani de republica et officiis et iuribus civium christianorum, Bonn 1850) war uns nicht zugänglich.

qui vicem dei gerit, sicut deo subiciuntur, sicut dicit Daniel propheta. Dei est enim, inquit, regnum, et cui vult, dabit illud (IV 14). Unde et Dominus: Reddite, inquit, quae sunt Caesaris, Caesari (Matth. 22, 21). Huic ergo subiciendi sunt sicut deo, cuius subiectionis probatio haec est, cum illi pendunt tributa (Migne P. l. 17, 163 D). Nicht ohne Bedeutung ist auch die ambrosianische Erklärung von Röm. 13, 5: Recte dicit (Apostolus), subiectos esse debere non solum propter iram, id est ultionem praesentem, parit enim ira vindictam, sed et propter futurum iudicium: quia si hic evaserint, illic eos poena exspectat, ubi accusante conscientia ipsa punientur (a. a. O. 163 C)[1]).

Wir haben schon früher betont (Th. Q. 1900, 243), daß in der altchristlichen Zeit von sog. reinen Strafgesetzen überhaupt niemand etwas wußte, weil man sich hinsichtlich der bürgerlich-staatlichen Gesetze ganz allgemein an die so klare Lehre der hl. Schrift (Mt. 22, 15 ff.; Röm. 13, 1 ff.; 1 Petr. 2, 13 ff.) gehalten hat. Aus den angeführten Aussprüchen der kirchlichen Apologeten und Väter jener Periode, die sich leicht vermehren ließen, ergiebt sich denn auch bis zur Evidenz, daß man trotz des heidnischen oder ungläubigen Charakters der gesetzgeberischen Faktoren die staatlichen Gesetze als im Gewissen verbindlich betrachten muß, also die Gewissensverpflichtung der Staatsgesetze keineswegs von dem Glauben oder Unglauben des Gesetzgebers abhängig machen darf.

Zum Beweise dafür, daß diese Lehre auch heute noch Geltung hat, mögen St. Thomas und Papst Leo XIII zum Worte kommen. Nach den religiösen Grundsätzen des Mittel-

1) Die Lehre des hl. Augustin und des hl. Chrysostomus, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, siehe bei Bouquillon, theol. mor. fundament. l. III tr. 4 n. 215, Brügge 1890, 2. A. S. 423. Vgl. Suarez, defensio fid. cath l. III c. 1 n. 6 (Köln 1614, 242).

alters durften bekanntlich die Regenten und Fürsten nur katholisch sein[1]). Dennoch hat der Aquinate den Unglauben an und für sich nicht als ein Hindernis für die volle Ausübung der Regierungsgewalt angesehen. Infidelitas, schreibt St. Thomas, secundum seipsam non repugnat dominio: eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum[2]). In seinem Rundschreiben „Diuturnum illud" vom 29. Juni 1881, das über den Ursprung der bürgerlichen Gewalt handelt, erklärt Papst Leo: „Zu den Römern, die der Herrschaft heidnischer Fürsten unterthan waren, sprach Paulus das erhabene und nachdrucksvolle Wort: es giebt keine Gewalt außer von Gott. Aus diesem Grunde folgerte er: Der Fürst (Regent) ist Gottes Diener[3])."

Es ist somit die Thatsache, daß die Gesetzgeber, besonders die Abgeordnetenkammern, an eine Verpflichtung der Gesetze vor Gott und dem Gewissen nicht glauben oder nicht einmal denken, geschweige denn sie auferlegen wollen, absolut kein Grund für die Annahme von bloßen Pönalgesetzen auf bürgerlich-weltlichem Gebiete. Der Gehorsam gegen die (gerechten) Verordnungen der gottgewollten rechtmäßigen staatlichen Obrigkeit ist vielmehr stets und unter allen Umständen eine Gewissenspflicht „nulla habita ratione ipsius religionis vel mo-

1) Siehe G. Grupp, System und Geschichte der Kultur, Paderborn 1891, I 85.

2) Thomas, S. th. II 2 q. 12 a. 2; cfr. q. 10 a. 10. Vgl. über die Lehre des englischen Lehrers auch Cornely a. a. O. 674 und Agus a. a. O. 676 f.

3) Rundschreiben, erlassen vom hl. Vater Leo XIII, 2. Sammlung 1881—85, 2. Abdruck Freiburg 1901, 9 bezw. 209: Ad Romanos principum ethnicorum imperio subditos Pauli est excelsa et plena gravitatis sententia: non est potestas nisi a Deo, ex quo tamquam ex causa illud concludit: Princeps Dei minister est (Rom. 13, 1. 4).

rum", ohne jede Rückſicht auf ihre religiöſe Weltanſchauung oder ſittliche Qualität[1]). Die entgegengeſetzte Lehre iſt durchaus falſch, weil ſchriftwidrig, und unmoraliſch, weil der wahren Sittlichkeit ſchädlich, nämlich die Heuchelei und Augendienerei fördernd[2]). Nach dieſer Theorie wäre ſodann der Gehorſam gegen die Geſetze bloß von dem jeweiligen guten oder ſchlechten Verhalten der legislatoriſchen Behörde abhängig, ſomit vielfach nur der ſubjektiven Willkür der Unterthanen, bezw. der jeweiligen politiſchen Parteien überlaſſen. Daß ſie endlich konſequent zu der von der Kirche verurteilten Theſe Wiclifs[3]) führt, haben ihre Vertreter wohl nicht einmal geahnt, obwohl F. P. Kenrick ſchon längſt mit Recht darauf aufmerkſam gemacht hat. Der Erzbiſchof von Baltimore hat nämlich ſchon 1860 in voller Wertung der modernen Geſetzgebung, die ſich bis zur Stunde nicht geändert hat, die uns hier beſchäftigende Frage voll und ganz dogmatiſch und ethiſch korrekt beantwortet, indem er ſchreibt: „Legum vis ex dotibus eas ferentium non pendet, nam ethnicis imperatoribus et magistratibus apostoli docuerunt obtem-

1) Agus a. a. O. S. 677.

2) Cornely a. a. O. 678 f.: Unde sequitur, leges a legitima potestate sive civili, de qua hic proxime et directe agitur, sive ecclesiastica legitime latas subditos in conscientia obligare earumque transgressores sicuti coram humanis iudicibus ita etiam et praecipue coram supremo iudice Deo culpae poenaeque reos esse. Contraria autem doctrina, iuxta quam legitima praecepta potestatis legitimae conscientiam subditorum non ligent, non tantum falsa et a Scripturarum sensu aliena est, quia omni humanae auctoritati propter Dominum subiici debemus (1 Petr. 2, 13), sed noxia quoque et virtuti inimica, quia homines reddit hypocritas et iuxta Apostolum (Eph. 6, 6; Col. 3, 22) „ad oculum et non ex animo servientes". Vgl. unten S. 597.

3) Propositio 15: Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali. Denzinger-Stahl, Enchiridion Edit. IX (1899) n. 491.

perandum esse, quapropter sequens Wiclefii propositio damnata est: „Nullus est dominus civilis . . . ., dum est in peccato mortali“ [1]). Hinc leges nostrae, quae feruntur a coetibus hominum, qui absque discrimine religionis e civium numero seliguntur, paucis omnino vel nullis catholicis plerumque intervenientibus, plena pollent vi, cum publica auctoritate muniantur. Recte docet Petrus Dens (tract. de legibus q. 5 n. 33), leges etiam haereticorum obligare subditos catholicos“ [2]). Weder die ſittliche Rechtſchaffenheit noch der religiöſe Standpunkt des Geſetzgebers iſt alſo maßgebend für die Verpflichtung ſeiner Geſetze. Selbſt wenn etwa der Geſetzgeber von der Gewiſſensverpflichtung gar nichts wüßte, es genügte der einfache legislatoriſche Akt. Unter Berufung auf das natürliche Geſetz und die Lehre der hl. Schrift, ſpez. Röm. 13, 2 bemerkt daher mit Recht P. R. Saſſerath: Et quamvis principes ethnici forte nil sciant de obligatione in conscientia, virtualiter tamen intendunt sic obligare, quatenus utuntur legitima potestate legislativa a Deo derivata [3]).

Ein zweiter Grund für die Möglichkeit und Wirklichkeit der ſog. leges mere poenales auf bürgerlich-ſtaatlichem Gebiete wird in dem Willen, bezw. in der ausdrücklichen Erklärung des Geſetzgebers geſehen, daß er nicht zur Schuld, ſondern nur zur Strafe verpflichten wolle. Die Formel „lex non obligat ultra mentem legislatoris“ (vgl. Th. Q. 1900, 227 f.) iſt faſt ſtereotyp geworden. „Die ganze Verbindlichkeit des Geſetzes“, lehrt Göpfert (a. a. O. I 68 n. 81), „hängt vom Willen des Geſetzgebers ab, alſo kann er auch

1) Siehe den vollen Wortlaut S. 593 A. 3.

2) Kenrick, theol. mor. Mecheln 1860 I 176 n. 18.

3) Cursus theol. mor. p. I tr. 1 diss. 3 q. 7 n. 20 (6. Aufl. Augsburg 1787, 119). — Vgl. Suarez de leg. l. 3 c. 10: Utrum potestas ferendi leges civiles pendeat ex fide vel moribus principis.

nur zu einer Strafe verpflichten." Ebenso schreibt Th. Meyer (institutiones iuris naturalis, Freiburg 1900 II 572 n. 566): „quaenam leges poenales censeri possint esse pure poenales, dependet ab intentione legislatoris". Diese Anschauung, als ob die Verpflichtung eines Gesetzes lediglich von dem Willen des Gesetzgebers abhänge, ist schon Th. Q. 1900, 269 ff. als unhaltbar zurückgewiesen worden. Den daselbst angeführten Gründen sei nur noch als nähere Erklärung Folgendes beigefügt. Selbst wenn die weltliche Obrigkeit ihren Willen, durch ihre Gesetze auch im Gewissen zu verpflichten, nicht ausdrücklich zu erkennen gibt, ja wenn sie selbst diesen Willen nicht einmal hat, es genügt schon der Wille, ein Gesetz zu geben, denn in der Intention, ein Gesetz zu geben, ist auch die Intention, durch dasselbe die Gewissen der Untergebenen zu verpflichten, implicite enthalten. Jedes (gerechte) Gesetz verpflichtet eben wegen der obrigkeitlichen Gewalt, die von Gott stammt, und nicht wegen der Intention des Gesetzgebers, im Gewissen zu verbinden. Kein Geringerer als P. Antoine S. J. weist den Einwand: „Principes, praesertim saeculares, non intendunt obligare sub peccato" folgendermaßen zurück: „Hoc saltem virtualiter et implicite intendunt. Nam hoc ipso, quod intendunt uti potestate legislativa, quae a Deo derivatur, sufficienter intendunt obligare sub peccato propter essentialem connexionem usus potestatis a Deo derivatae et obligationis sub culpa." Und auf den weiteren Einwurf: „Legislator humanus non exprimit obligationem in conscientia et saepe de ea non cogitat ferendo legem: ergo non obligat in conscientia" antwortet er mit einem entschiedenen Nein und begründet die Ablehnung der genannten Schlußfolgerung also: ad obligandum in conscientia non requiritur expressa intentio et mentio obligationis in conscien-

tia, sed sufficit implicita et virtualis, contenta scilicet in praecepto. Nam hoc ipso, quod superior praecipit aliquid, ad illud sub culpa mortali vel veniali pro gravitate vel levitate rei praeceptae obligat vi legis divinae generaliter praecipientis observationem omnis legitimi praecepti superiorum: obligatio enim sub culpa essentialiter annexa est praecepto cuilibet legitimo, quia Deus vult et iubet, ut legitimis superiorum praeceptis obtemperemus. Quare violando praeceptum hominis violatur etiam illud praeceptum divinum generale, quod sane obligat pro capacitate materiae" [1]). Ebenso treffend als kurz bemerkt Bouquillon: Stante vero imperio non pendet a voluntate imperantis, ut obligatio adsit vel non adsit [2]). Die Konsequenz jener unhaltbaren Ansicht wäre überhaupt die Theorie des bekannten Wortes von Juvenal: „Hoc volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas" (Sat. VI 223). Thatsächlich geben neuerdings selbst Vertreter und Verteidiger der sog. reinen Strafgesetze zu, daß der Wille des Gesetzgebers für die Existenz solcher Gesetze nicht maßgebend sei. So anerkennen z. B. Ballerini-Palmieri S. J. zwar die Möglichkeit solcher Gesetze; „quando scilicet constet hanc esse legislatoris voluntatem" (opus theol. morale 2. A. I

1) Theol. mor. universa tr. de legibus s. 3 c. 2 q. 1 (Duaci 1751 tom. I p. 97 f.). — Auch Ballerini-Palmieri bemerken (I 323 n. 149) wenigstens hinsichtlich der Steuergesetze: Neque opus est, ut ipse legislator intendat explicite obligare in conscientia, quam intentionem non puto Apostolum supposuisse in romanis principibus. Nam quod lex obliget in conscientia, hoc est ante Deum, non est ab hac intentione legislatoris, sed ex ipsa ratione legis: satis est legem esse, hoc est legislatorem voluisse obligare. Dieses einzig richtige Moralprincip muß doch für alle gerechten Gesetze gelten!

2) Theol. mor. fundamentalis, Brugis 1890, 316. Vgl. Martin, Lehrbuch der kath. Moral, 5. A. Mainz 1865, 48. Lehrbuch der kath. Religion, 15. A. Mainz 1873, II 243, Suarez de leg. l. 3 c. 20 n. 5.

305 n. 107), ſagen aber — ohne den Widerſpruch ihrer Theorie zu bemerken — alsbald (S. 307 n. 111): „alia norma quaerenda videtur“ und geben als erſten Grund an: „non est necesse, ut recurramus ad mentem seu intentionem legislatoris, quia haec intentio abesse potest et saltem negative se habere potest legislator, nihil scil. de hoc cogitans“ (n. 111). Vielmehr — das iſt der zweite Grund — ſei der Inhalt des Geſetzes und ſein Verhältnis zu dem bonum commune entſcheidend [1]). Ebenſo ſieht ſich P. Lehmkuhl zu dem Geſtändnis veranlaßt: „non iam ex formali intentione legislatoris, sed ex ipsa re seu materia legis eruendum erit, quae et qualis sit obligatio. Verum est, multas leges debere immediate in conscientia seu sub culpa obligare, neque necessarium est, legislatorem id expresse intendere; alias enim ethnicorum imperatorum leges raro immediate sub culpa obligarent, — quod sane cum S. Scriptura non videtur concordare“ (theol. mor. 9. Aufl. I 137 n. 211). Dieſen Fortſchritt der ſittlichen Erkenntnis können wir nur mit dankbarer Freude begrüßen. Denn mit der Anerkenntnis, daß ein (gerechtes) Geſetz für das allgemeine Beſte einen Wert und ſomit in ſich ſelbſt den Grund ſeiner Verpflichtung habe, iſt die Annahme einer lex mere poenalis unhaltbar und unzuläſſig [2]). Wäre

1) l. c. Concedere omnes debent, necessitatem observandi leges in quibusdam adiunctis ad ordinem societatis ac bonum commune procurandum talem esse posse, ut in conscientia obliget, postulante scilic. Deo auctore naturae et ordinis, scil. lege naturali. Ergo ex materia potius huiusque proportione cum bono communi ac fine legis obtinendo regula aliqua desumi poterit.

2) Welche frappierende Kapriolen eine graue juriſtiſch-fiktive Theorie von „dem Willen des Geſetzgebers“ machen kann, zeigt z. B. Göpfert (a. a. O.). Einerſeits entſcheidet alles der Wille des Geſetzgebers, andererſeits kann „der Ordensobere und Seminarvorſtand“ ſeine Statuten „nicht unter einer Sünde vorſchreiben“. Als ob „das Wohl der Kommunität oder der Untergebenen“ das nicht forderte!

überhaupt der Wille des Gesetzgebers allein maßgebend, so wäre auch das ungerechte Gesetz verpflichtend.

Als drittes Merkmal, durch das sich ein Gesetz als reines Strafgesetz erkennen lasse, wird die Form oder der Wortlaut des Gesetzes bezeichnet. Nach der Theorie von Suarez (de legib. V 4, 9) gilt fast allgemein der traditionelle Kanon: Wenn durch den Wortlaut des Gesetzes nicht ein eigentliches Gebot ausgedrückt ist, spricht die Präsumption dafür, daß es ein reines Pönalgesetz ist, sofern nicht die Natur der Strafe eine theologische Schuld voraussetzt. Es ist leicht ersichtlich, daß dieses Kriterium mit dem an zweiter Stelle genannten aufs engste zusammenhängt. „Indicium, quo cognoscatur legem esse pure poenalem, est ipsa forma legis", schreiben z. B. Ballerini-Palmieri (a. a. O. I 305 f.), quae poenam solum praescribat: v. gr. Qui hoc fecerit, subeat eam poenam; qui hoc loco deponat immunditias, in poenam seu mulctam cadit." Scavini gibt die Formel ganz allgemein: „qui hoc fecerit, solvat talem poenam" (theol. mor. I 170). P. Michel spezialisiert sie näher: qui tales merces in regno introducet, tale tributum solvet (a. a. O. I 155). Bischof Martin würde in folgender Fassung ein reines Pönalgesetz erkennen: „Wer aus dem Lande Getreide ausführt, hat zehn Thaler Strafe zu bezahlen" (Lehrbuch der kath. Moral 5. A. 1865, 56). In diesen und ähnlichen Formulierungen werden thatsächlich zahlreiche menschliche Handlungen teils durch staatliche Gesetze oder Verordnungen teils namentlich durch ortspolizeiliche Vorschriften geregelt, bezw. geboten oder verboten, indem für Begehung oder Unterlassung eine Strafe, meistens eine bestimmte, angedroht wird.

Indem wir von der nachgerade gäng und gäbe gewordenen Form eines sog. Pönalgesetzes: „Hier ist kein Weg;

wer es dennoch thut, zahlt drei Gulden“ ganz abſehen, greifen wir einige Beiſpiele aus dem wirklichen Leben heraus, um zu zeigen, daß ihre Formulierung für den verpflichtenden Charakter vollſtändig irrelevant iſt. An der Kantonſchule zu Chur iſt die „Warnung“ angeſchrieben: Die Beſchädigung oder Verunreinigung dieſer Schulanlagen wird mit 1—12 Franken beſtraft. Wer in den öffentlichen Anlagen im Stadtwald und in Privatgrundſtücken Pflanzen, Zweige, Blüten und Früchte abbricht, wird mit Geld beſtraft (Stuttgarter Stadtpolizeiamt). Wer während der naſſen Witterung aus dem Staatswald Kirnberg über den hieſigen Gemeindewald Holz abführt, wird mit ſechs Mark beſtraft (Schultheißenamt von Luſtnau). Wer vom 20.—30. des Monats (April) je einſchließlich die Tauben nicht einſperrt, wird mit Geld beſtraft (Tübinger Stadtpolizeiamt). Wer Hunde in Wirtſchaften oder Gärten mitführt, zahlt drei Mark Strafe, lautet ein ortsſtatutariſches Verbot in vielen Städten Württembergs. Sotto la multa di frs. 5 è vietato lordare il lido (den Strand) ed gettare nel lago immondizie (Stadtverwaltung von Lugano). Im Bad von Lugano-Paradiso iſt zu leſen: „È vietato aprire le finestre e fare l'uso di qualsialsi materia infiammabile sotto responsabilità delle consequenze.“ An dem Eingang eines Aſyls zu Porlezza ſteht geſchrieben: Non toccare i fili, pericolo di morte. Zahlreich ſind die Beſtimmungen: Schrittfahren und -reiten! Links ausweichen, rechts vorfahren! Sonſt Strafe! Oder beſtimmter: Au pas! Amende 2 frs. Wer aus dem (Eiſenbahn-) Wagen hinauslehnt oder beſtimmte Gegenſtände, wie Flaſchen, hinauswirft, wird mit Geld beſtraft. Wie mannigfach ſind ſodann die für Verfehlungen Strafe androhenden Verordnungen bezüglich der Leitung und Beaufſichtigung von Fuhrwerken, des Transportes von Tieren und des Gebrauchs von Feuer und leicht entzündbaren Stoffen, überhaupt

all die verschiedenen Unfallverhütungsvorschriften bei der Arbeit und dem Vergnügen sowie die behördlichen Absperrungsmaßregeln zur Verhütung von Krankheiten und Seuchen! Und all das ist fast immer in der Form des sog. reinen Pönalgesetzes verordnet. Sollten nun wegen des bloßen Wortlautes diese Gesetzesbestimmungen und Polizeireglements rein pönalen Charakters sein? Sollte der Gesetzgeber darum nur zur Strafe verpflichten, sich bloß mit der Strafe begnügen wollen? Nein, denn die ratio all dieser Verordnungen ist eine zu wichtige. Ihr Urheber hat das Wohl und Wehe des Einzelnen wie der Gesamtheit im Auge, er will durch seine Gesetze und Verordnungen die öffentliche Ordnung sichern, das allgemeine Wohl fördern, Unordnung, Schaden und Unglück fernhalten. Nur an drei dem wirklichen Leben entnommenen Fällen soll die Wichtigkeit solcher behördlichen Bestimmungen näher erläutert werden.

Welch unabsehbares Unglück kann geschehen, wenn jemand sein Fuhrwerk ohne Aufsicht, also ohne die polizeilichen Bestimmungen einzuhalten, stehen läßt? Fuhrknecht N. — factum, non fictum — war am 30. Juni 1900 mit Waren an der Güterstelle des Bahnhofs N. Während des Ab- und Aufladens von Güterstücken wurden seine Pferde von Bremsen beunruhigt und drängten vorwärts, er suchte sie zu halten, wurde aber von den Pferden geschleift, und als er losriß, rannten die Pferde mit dem Wagen seitwärts davon. Neben der Straße auf einem Grasplatz befanden sich die beiden Kinder des Stationstaglöhners N., die ihrem Vater das Vesperbrot gebracht hatten. Das ältere Kind konnte sich retten, das zweieinhalbjährige wurde jedoch von den Hufen des einen Pferdes so auf den Kopf geschlagen, daß der Schädeldeckel schwer verletzt wurde und das Kind am 5. Juli verstarb. Die Anklage machte vor der Strafkammer geltend (31. Oktob. 1900),

daß N. die ihm obliegende Vorſicht aus dem Auge ließ, nämlich verſäumte, ſeine Pferde anzubinden, wozu Gelegenheit geboten war, den Wagen nicht gemüggt oder eine Perſon zur Bewachung der Tiere aufgeſtellt hatte, und erkannte wegen fahrläſſiger Körperverletzung auf ſechs Wochen Gefängnis. Die ganze Kataſtrophe war ſicherlich für den Fuhrknecht zugleich ein Unglück, aber welcher Moraliſt wollte ihn von jeder culpa theologica entſchuldigen? Mußte er nicht, auch nur in confuso, die Folgen ſeiner Verſäumnis einer pflichtſchuldigen Handlung vorausſehen? Sollte alſo die behördliche Beſtimmung über Beaufſichtigung der Tiere nur ein ſog. reines Strafgeſetz ſein? Sollte der Wortlaut des Geſetzes zu der Annahme berechtigen, daß ev. nur die Strafe zu zahlen ſei?

In allen Seebädern iſt, ſoviel uns bekannt, das Baden auf eigene Fauſt und an anderer Stelle als dem privilegierten d. h. amtlich konzeſſionierten Strande unterſagt. Allein das Meer iſt frei, dachte ein allen äußeren Geſetzesſchranken abholder Jüngling (abermals factum, non fictum), und entfachte das Freiheitsgefühl bis zur Ungebundenheit und äſthetiſchen Anarchie. In ſolchem maritimen Freiheitsüberſchwang rief er mit jenem Inſelgriechen aus: *Ἐλευθέρα Κέρκυρα, χέζ' ὅπου θέλεις*[1]). Jenes Verbot erſchien ihm nur als ein Ausfluß bureaukratiſcher Kleinlichkeit und ſchnöder Provitſucht. Darum beſchloß er, angeſichts des ſouveränen Meeres auch ſeinerſeits das Gängelband obrigkeitlicher Fürſorge abzuſtreifen und jenes Monopol durchbrechend am nächſten beſten ihm gutdünkenden Platze zu baden. „Doch mit des Geſchickes Mächten iſt kein ewiger Bund zu flechten und das Unglück ſchreitet ſchnell.“ Dieſe wiſſentliche und freiwillige Geſetzesverhöhnung nämlich

1) A. v. Gutſchmid, Grenze zwiſchen Altertum und Mittelalter, in „die Grenzboten“ 1863 (22.) I 1, 338.

rächte ſich ſchwer. Durch die Unſicherheit und ungleichmäßige Beſchaffenheit des Strandes mit ſeinen zahlreichen Löchern, Rillen und Brühlen iſt der nach Polizeiwidrigkeiten lechzende Jüngling „gekeilt in drangvoll fürchterliche Enge“ beinahe ein Raub der Wellen geworden. Indeſſen „Unglück iſt auch gut“, wenn das Schlimmſte nicht zum Schlimmen kommt. Als „ihm's Waſſer an die Seele ging“, da kam er plötzlich zu der allervollſtändigſten Erkenntnis, daß beſagtes Verbot nicht aus Willkür, oder aus pekuniären Gründen, ſondern um der perſönlichen Sicherheit willen erlaſſen worden und der Einzelne im Gewiſſen gehalten iſt, den weiſen Verordnungen einer hohen Polizei Gehorſam zu leiſten.

Als drittes Beiſpiel, aus dem klar hervorgeht, wie wenig die Form oder der Wortlaut eines Geſetzes für deſſen Verbindlichkeit in Betracht kommen kann, diene folgende Thatſache. In der Rheinprovinz Heſſen nahm die Spargelfliege ſo überhand, daß die Spargelernte im Werte von mehreren hunderttauſend Mark total zerſtört wurde. Eine polizeiliche Beſtimmung hat deshalb unter Strafandrohung die Vernichtung der Spargelſchädlinge angeordnet. Sollte nun der einzelne Spargelpflanzer dieſer Vorſchrift durch bloße Bezahlung der Strafe gerecht werden können? Und wäre durch ſeine Verſäumnis nicht die Geſamtheit geſchädigt? Gewiß verpflichtet ihn dieſe Polizeimaßregel nicht bloß ad poenam, ſondern auch ad culpam trotz ihrer Formulierung und ihres Wortlautes.

Zu welchen ſittlich-bedenklichen, ja geradezu abſurden Konſequenzen der Lehrſatz: „indicium, quo cognoscatur legem esse pure poenalem, est ipsa forma legis, quae poenam solum praescribat, v. gr. qui hoc fecerit, subeat eam poenam“ [1]), führt, eventuell führen kann oder ſogar führen muß, ſei nur kurz angedeutet. Wie viele ganz nach Art und Weiſe

1) Ballerini-Palmieri a. a. O. I 305.

der ſog. reinen Pönalgeſetze formulierte Geſetzesbeſtimmungen finden ſich beiſpw. ſeit Papſt Lucius I (253/4) oder Benedict III (855/8)[1]) in den ſog. Pönitentialbüchern[2]) bis herauf zu dem Strafgeſetzbuch für das deutſche Reich? Wo iſt nun der Moraliſt oder ſelbſt der Kanoniſt, der z. B. aus den formalen Beſtimmungen: „Wer einen Prieſter oder Diakon verwundet, einen Vater- oder Brudermord oder einen Ehebruch begeht, wer ſein Brevier gar nicht oder nur teilweiſe perſolviert, hat die und die Strafe zu bezahlen", auf den rein pönalen Charakter dieſer und vieler ähnlicher Geſetze erkennen wollte? Alle Anhänger und Verteidiger der ſog. reinen Strafgeſetze würden ſicherlich eine ſolche Schlußfolgerung mit Entrüſtung zurückweiſen. Thatſächlich aber iſt ſie nur die richtige Konſequenz der von uns zurückgewieſenen Behauptung, daß die Form und der Wortlaut eines Geſetzes ein wirkliches Kriterium für den rein pönalen Charakter desſelben ſei. Bekanntlich hat C. Lombroſo in ſeiner Art jene ungeheuerliche Konſequenz gezogen[3]). Auch iſt es nicht ohne Intereſſe, daß Papſt Alexander VII ſich veranlaßt ſah, folgende Theſe zu verurteilen: Restitutio a Pio V imposita beneficiatis non recitantibus non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam iudicis, eo quod sit poena[4]). Die Form oder der Wortlaut eines Geſetzes kann alſo mit nichten ein Kennzeichen ſein, aus dem ein bloßes Strafgeſetz gefolgert werden dürfte.

---

1) Vgl. Jaffé-Wattenbach, reg. pontif. rom. Lipsiae 1888 (2. A.) II 732 und 744.

2) H. J. Schmitz, Bußbücher und Bußdisciplin 1883.

3) C. Lombroſo, Religion u. Verbrechen, in „Die Zukunft" v. M. Harden, Berlin 1896, 57 ff. Urſachen u. Bekämpfg. d. Verbrechens 1902, 123 ff.

4) Denzinger-Stahl, Enchiridion 1899 n. 991 (Ed. VIII p. 255). Vgl. dazu Reiffenſtuel-Kreßlinger theol. mor. tr. II de leg. dist. 2 q. 4 n. 43 additio (München 1726, I 74 f.).

Wie schon (oben S. 576 f.) erwähnt worden ist, nehmen einzelne Autoren nur eine alternative oder disjunktive Verpflichtungsweise der sog. leges mere poenales an. In der That scheint eine gewisse Art der Formulierung solcher Gesetze allerdings diese Auffassung nahezulegen. So meint z. B. P. Antoine S. J., daß eine lex pure poenalis erkannt werden könne „ex ipsa forma legis, ut si disiunctive praecipiatur vel prohibeatur aliquid", und führt als Beispiel folgende Gesetzesformulierung an: Nullus tales merces evehat vel solvat 50 nummos, tunc enim datur optio ad alterutrum [1]). Hier ist somit die Ausfuhr bestimmter Waren, wie Getreide, Wein, Tabak, nicht verboten, sondern gegen Bezahlung einer gewissen Geldsumme ausdrücklich gestattet, m. a. W. das Gesetz verpflichtet im Gewissen, entweder keine Waren auszuführen oder aber die festgesetzte Geldsumme zu zahlen. Ganz denselben Sinn hat ein Gesetz in folgender Fassung: „Wer aus dem Lande Getreide ausführt, hat zehn Mark zu zahlen", denn auch hier ist der Getreideexport nicht geradezu verboten, sondern dafür nur ein bestimmter Preis festgesetzt. Indessen kann auch in solchen Fällen begrifflich und sachlich von einem sog. reinen Pönalgesetz nicht die Rede sein, weil es sich hier überhaupt nicht um eine Strafe, sondern um eine gesetzliche Taxe oder Steuer, bezw. einen im Interesse des bonum commune vom Gesetzgeber festgesetzten Ein- oder Ausfuhrzoll handelt, den die Unterthanen des Gesetzes zu zahlen im Gewissen verpflichtet sind [2]). Denn zweifellos besteht hier ein wirkliches,

1) a. a. O. s. 3 c. 8 q. 1 observ. 3 (S. 180). Vgl. ähnliche Beispiele von Martin und Probst Th. Q. 1900, 238. Mit Unrecht sagt Scheicher (Allg. Moraltheologie, Regensburg 1885, 275), daß der hl. Alfons theol. mor. I 145 die lex poenalis disjunctiv auffasse. Anders ist es theol. mor. IV (al. III) 616.

2) Von der moralischen Verpflichtung der Steuer- und Zollgesetze wird noch besonders gehandelt werden.

wenn auch nur bedingtes Gebot oder Geſetz [1]): Wenn nämlich jemand Waren ein- oder ausführen will, hat er den und den Zoll zu bezahlen, der dem allgemeinen Wohle dienen ſoll.

Als viertes Kriterium wird die Schwere der angedrohten Strafe oder näherhin das Mißverhältnis zwiſchen Schuld und Strafe genannt. Bekanntlich iſt es allgemeine Lehre der Moraliſten und Kanoniſten, daß die Schwere der Verpflichtung eines Geſetzes unter anderem auch ex gravitate poenae erkannt werden könne. So ſagt beiſpw. P. Lehmkuhl S. J.: In lege ecclesiastica pro axiomate habetur, ex gravitate poenae additae concludendum esse ad gravitatem praecepti, ita ut poena gravis arguat peccatum mortale [2]). Wer wollte dieſen Grundſatz beſtreiten? Muß es aber nicht ſofort als höchſt auffallend erſcheinen, daß das genannte Moralprinzip blos für das kirchliche und nicht auch für das ſtaatliche Geſetz gelten ſoll? Unter Berufung auf den hl. Alfons (theol. mor. IV [al. III] n. 616 ſchreibt nämlich derſelbe Autor (l. c. n. 211): In lege civili poena valde gravis, quae ad legis transgressionem proportionem non habet, indicat non tam delicti gravitatem, sed potius legem esse mere poenalem. Und Lehmkuhls Ordensgenoſſe Th. Meyer bezeichnet (a. a. O. S. 573) als Hauptkriterium der ſog. Pönalgeſetze geradezu folgende Regel: Poena proposita tam gravis, ut ad legis transgressionem proportionem non habeat, in lege civili rationabiliter pro signo haberi potest, eius obligationem aliam non intendi nisi ad poenam, praesertim ubi haec in emolumentum cedit aerarii publici, nisi tamen aliis certis indiciis contraria praesumptio oriatur.

---

1) Vgl. Th. Meyer, institut. iuris natur. II 571.

2) Theol. mor. I 210. Wörtlich ſo Gatterer, compend. th. mor. Stuttgart 1902 I² 137. Vgl. Göpfert I² 59 n. 71, 4. Elbel-Bierbaum I² n. 297.

Bei dem weltlichen Gesetzgeber solle also da, wo zwischen der Gesetzesübertretung und der Schwere der Strafe kein richtiges Verhältnis besteht, (im allgemeinen) die Vermutung für die Existenz eines sog. bloßen Pönalgesetzes sprechen [1]).

Schon P. A. Reiffenstuel, den wir als Verteidiger der sog. reinen Strafgesetze (Th. Q. 1900, 219 und 227) kennen gelernt haben, verwirft das genannte Kennzeichen als unhaltbar. Quod lex aliqua, schreibt er (theol. mor. München 1699 tr. II n. 32 p. 91 f.), sit mere poenalis, non bene desumitur ex sola poenae adiectione. Ratio est, quia inprimis adiectio poenae spiritualis, v. g. excommunicationis, suspensionis et huiusmodi, potius indicat, legislatorem voluisse obligare sub culpa, cum tales poenae nonnisi ob culpam seu peccatum infligi soleant. Deinde loquendo etiam de poena temporali, per eius adiectionem magis augetur virtus obligatoria legis quam minuitur: unde sequitur quod, quaenam leges sint mere poenales, recte non desumatur ex adiectione poenae. Ebenso bemerkt kurz P. Antoine (a. a. O. S. 178): poena praecepto apposita non tollit eius obligationem, sed potius confirmat, und Natalis Alexander erklärt ausdrücklich: appositio poenae vim praecepti non evertit, immo ex adiectione gravis poenae gravius esse peccatum, omnes consentiunt [2]). Bezieht sich diese Bemerkung vorzugsweise auch auf das kirchliche Gesetz, so gilt doch folgende Regel von jedem menschlichen Gesetze: Quoties lex humana praecipit aliquid vel prohibet sub

1) Rolbin (quaest. mor. de principiis theol. mor. Innsbruck 1896, 120) stellt sogar die allgemeine Regel auf: Mere poenales universim sunt omnes illae leges (civiles), quarum finis sufficienter obtineri potest, si subditi solum timore poenae ad earum observationem adigantur. Vgl. Summa theol. mor. I n. 140.

2) Theol. dogmatica et moralis, Einsiedeln 1771 t. 8 l. 4 a. 3 reg. 7 (S. 119).

gravi poena, recte colligitur, legem aut praeceptum sub mortali peccato obligare nec levis momenti rem esse, quae praecipitur vel prohibetur [1]). Sicherlich beweiſt im allgemeinen die für die Uebertretung eines Geſetzes angedrohte harte Strafe, daß dem Inhalt des Geſetzes eine große Wichtigkeit beigelegt wird. Indeſſen kann nicht in jedem einzelnen Fall aus der Schwere der Strafe auch immer auf die Schwere der Verpflichtung geſchloſſen werden. Mit Recht wird daher von Ballerini-Palmieri bemerkt: quando agitur de legibus eiusmodi, deficit regula, quam cum aliis S. Alphonsus proponit n. 145, ut scilicet gravitatem obligationis desumamus ex poenae gravitate. Sane gravissima poena imponitur iis, qui fugiant e carcere et tamen communis est doctrina, non peccare eum, qui fugam arripiat. Ita gravissima est poena captivi bellici, si fugiat, nec tamen per se tenetur non tentare fugam [2]). Allein in dieſen zwei Fällen ſcheint uns überhaupt ein weſentliches Merkmal des Geſetzes, die Gerechtigkeit (iusta causa) zu fehlen. Aus dieſem Grunde vor allem wäre die Flucht im einzelnen Falle ſittlich ſchuldlos. Thatſächlich giebt es aber zahlreiche gerechte Geſetze, die man vielfach wegen der unverhältnismäßig harten Strafandrohung für reine Pönalgeſetze ausgeben will, wie Weide-, Holz-, Jagd-, Fiſcherei-, Militär- und namentlich Zoll- und Steuergeſetze [3]).

1) a. a. O. reg. 5 (S. 118). Unter den von ihm angeführten Strafarten iſt auch eine rein bürgerliche genannt, nämlich privatio omnium bonorum.

2) a. a. O. I 306 n. 108. Mit Fug und Recht wird ebenda das von den Salmanticenſern (cursus theol. mor. Lyon 1679 tom. I tr. XI de legib. c. 2 n. 53 S. 35) angeführte Beiſpiel von dem wachhabenden Soldaten, cui poena mortis imponitur, si officio desit in bello, als unzutreffend bezeichnet, denn hier handelt es ſich um eine ſchwer verbindliche Berufspflicht. — Über die Erlaubtheit der Flucht ſiehe Laymann theol. mor. 7. A. Bamberg 1688 l. I tr. 4 c. 15 n. 10.

3) Salmanticenses a. a. O. n. 54. S. Alphons theol. mor. I n. 145. Roldin a. a. O. S. 121. Summa th. mor. I n. 140, 2.

Wie bekannt, werden besonders die Vergehen gegen die letztgenannten Gesetze, Schmuggeleien, Zoll- und Steuerdefraudationen mit harter Strafe geahndet. Auf die einzelnen gesetzlichen Strafbestimmungen, die nach Länder und Zeiten verschieden sind, kann hier nicht eingegangen werden[1]). Es genügen ein paar Beispiele. Wer sein der Besteuerung unterliegendes Kapital-, Renten-, Dienst- und Berufseinkommen ganz oder teilweise verschweigt, hat neben der verkürzten Steuer den zehnfachen Betrag derselben als Strafe zu bezahlen. Bei Post- und Portodefraudationen besteht die Strafe im vierfachen Betrage der hinterzogenen Gebühr, mindestens aber in einer Geldstrafe von einem Thaler. Die Nichterfüllung der Verpflichtung zur Entrichtung der Wechselstempelsteuer wird mit einer Geldbuße bestraft, die dem fünfzigfachen Betrage der hinterzogenen Abgabe gleichkommt. Man sagt nun, es sei nicht billig, „aliquem pati et poenam temporalem gravissimam et aeternam, neque id in intentione rationabili legislatoris situm esse, proinde pro minimo esse standum“[2]), der Gesetzgeber wolle durch die Schwere der Strafe nur da nachhelfen, wo eine Gewissenspflicht von den Unterthanen nicht anerkannt werde[3]), und erreiche den Zweck des Gesetzes durch die harte Strafe, indem die Untergebenen „aus Furcht vor der Strafe“ gehorchen[4]), also wolle er das Gesetz nicht zur Gewissenssache machen. Allein diese dreifache Begründung beruht auf einer bloßen Präsumption, um nicht zu sagen, auf

1) Vgl. E. Bezold, Die Gesetzgebung des Deutschen Reiches, 3. Teil: Strafrecht, Erlangen 1877. C. Weinheimer, Die Strafgesetze in Zoll- und Steuersachen, Ulm 1881. E. Aron, Die Gesetze des deutschen Reiches betr. das Postwesen, Leipzig 1902, 27 ff.

2) P. Lehmkuhl I 211 unter Berufung auf Liguor I 147. Vgl. Kirschkamp, Kirchenlex. 2. A. XII 1983 s. v. Zölle.

3) Göpfert a. a. O. n. 71, 4 S. 59.

4) P. Noldin a. a. O. S. 120. S. oben S. 606. A. 1.

einer reinen Fiktion. Denn es ist eine unbegründete Voraussetzung, daß der Gesetzgeber nur zur Strafe verpflichten und durch die harte Strafe ausdrücken wolle, daß er hinlänglich auf den Erfolg der Strafe vertraue. Das hieße den Sinn und Geist dieser Gesetze, die für das allgemeine Wohl berechnet sind, durchaus verkennen, bezw. nicht erkennen wollen, kurz solche Gesetze als Ausfluß gesetzgeberischer Willkür hinstellen. Nicht mit Unrecht bemerkt Scheicher (a. a. O. S. 275 f.): „Es wird kaum Ansicht der Staatsgewalt sein, daß durch die drakonischen Gefällsstrafen der Versuch des Einschmuggelns als sittlich schuldlos erklärt werde, im Gegenteil dürfte die harte Strafe eher beweisen, daß der Sache eine sehr große Wichtigkeit beigelegt werde. Daß andere Anschauungen vulgo bestehen, ist vielleicht wahr, kann aber höchstens subjektiv ex erronea conscientia entschuldigen“[1]). Wer immer für ein geordnetes Staatsleben Verständnis hat, wird die hohe Bedeutung der (gerechten) Zoll- und Steuergesetze für das allgemeine Beste, ja selbst für den vielgelästerten Fiskus, den schon Augustin verteidigte[2]), gerade wegen der schweren Strafen für etwaige Verfehlungen zu schätzen wissen. Sehen wir jedoch von der Wichtigkeit der Steuern für das bonum commune ganz ab, so verdient jedenfalls Natalis Alexander volle Zustimmung, wenn er sagt, bezw. voraussetzt: Prudens legislator graves adeo poenas pro re levi non solet imponere (a. a. O.). Daß es sich bei den gesetzlichen Strafbestimmungen gegen Zoll- und Steuerdefraudation um eine geringfügige Sache handelt, wird niemand behaupten wollen. Aber noch mehr. Was will denn hier der Gesetz-

1) Mit vollem Rechte hat Linsenmann (Moraltheologie S. 82) auf die dieser Ansicht zu Grunde liegende „veraltete Rechtsanschauung“ hingewiesen. Vgl. H. Sträter in der Theol. Revue 1902 S. 158 f.

2) Epist. 96, 2: Neque enim fraus ista, quia fisco fiebat, ideo non fiebat. Migne 33, 356.

geber gerade durch eine harte Strafandrohung bezwecken? Will er sich wirklich mit der Zahlung der festgesetzten Strafsumme begnügen? Der scharfsinnige Dominikaner, der wie sein Ordensgenosse Concina kein reines Pönalgesetz kennt, sondern nur auf „Statuten oder Konstitutionen" gewisser Ordensgesellschaften hinweist[1]) und sog. Pönalgesetze bloß disjunktiv auffaßt, giebt uns die Antwort, die wir vollauf billigen: Cum legislator aliquid fieri vel omitti praecipit indicta poena, eo ipso talem actionem praecipit vel prohibet, ideo scilicet poenam decernit, ut eius metu subditos efficacius permoveat ad obediendum et eos, qui non paruerint, plectat ad servandum ordinem et in exemplum aliorum. Unde huius modi leges: „qui nocte armatus incesserit, in carcerem mittetur; qui frumentum aliasve merces e regno extulerit, solvet centum nummos; qui salinarium vectigal fraudaverit, talem poenam dabit", expresse quidem poenam statuunt infligendam, virtute vero actionem prohibent, a qua poenae metu subditi deterrentur (a. a. O. S. 120). Bezüglich der Steuer- und Zollgesetze, die Natalis Alexander für wirkliche Moralgesetze hält[2]), erklärt er ausdrücklich: adiectio poenae sicut non tollit obligationem iuris naturalis ita non infert immunitatem a culpa; immo quo gravior poena est, eo maior legis obligatio censenda est[3]). Quae enim iuste sunt debita, non fiunt indebite propter appositionem poenae,

1) a. a. O. S. 121, denn daß wirkliche Gesetze, si sint iustae, obligant in foro conscientiae, steht ihm zu sehr fest (S. 120).

2) Mit Berufung auf Mt. 22, 17 ff. und Röm. 13, 5—7 lehrt er, daß Zoll- und Steuerdefraudanten sich einer schweren Sünde schuldig machen, ob auf das Vergehen eine Strafe gesetzt sei oder nicht, denn „lex de tributis et vectigalibus solvendis non est mere poenalis, sed vere proprieque praecipiens" (a. a. O. t. 9 S. 330 f., vgl. S. 18).

3) a. a. O. t. 9 S. 331. Ebenso lehrt über die Steuer- und Zollgesetze P. L. Engel a. a. O. n. 46 S. 79.

sed inde potius elucescit obligatio gravis solvendi [1]). Daß der Geſetzgeber ſich nicht mit der Strafe begnügen, ſondern durch die Strafandrohung zu der Erfüllung der Steuerpflicht antreiben will, iſt ferner aus zwei Thatſachen deutlich erſichtlich. Einmal wird die durch gänzliche oder teilweiſe Verſchweigung des ſteuerbaren Einkommens begangene Verfehlung dann *straffrei* gelaſſen, wenn von dem Steuer- oder Faſſionspflichtigen oder nach dem Tode des Schuldigen von Seite eines Erben, bevor eine Anzeige der Verfehlung bei der Behörde gemacht wurde oder ein ſtrafrechtliches Einſchreiten erfolgte, die unterlaſſene oder zu nieder abgegebeue Faſſion bei der Aufnahme- oder einer dieſer vorgeſetzten Steuerbehörde nachgetragen oder berichtigt und hiedurch die Nachforderung der ſämtlichen nicht verjährten Steuerbeträge ermöglicht wird [2]). Sodann wird bei den verſchiedenen Arten von Defraudationen im erſten Rückfall die Strafe vielfach verdoppelt und bei wiederholten Rückfällen auf das Vierfache erhöht, bezw. bei beſtimmten Delikten dem Defraudanten geradezu die Genehmigung, reſp. die Berechtigung zu der Ausübung eines Gewerbes entzogen und der Gegenſtand des Vergehens konfiſziert [3]): Beweis genug, daß es dem Geſetzgeber nicht um ein reines Strafgeſetz, ſondern um Wahrung der öffentlichen Ordnung zu thun iſt. Dazu dient auch die ſcharfe Kontrolle, um Defraudationen möglichſt zu verhindern. Endlich iſt die Annahme, daß man ſich von der Verpflichtung eines Geſetzes unter der ſubjektiven Abſchätzung der angedrohten Strafe losſagen könne, ſittlich äußerſt bedenklich. Denn wer ſich einem Geſetze nicht zu unterwerfen gewillt iſt, wird es nicht bloß direkt übertreten,

1) a. a. O. t. 8 S. 120.

2) Vgl. Fr. *Payer*, Neues Recht in Württemberg 3. Aufl. Stuttgart 1884, 115.

3) Vgl. E. *Bezold* a. a. O. S. 377 ff., 567 ff. E. *Aron* a. a. O. S. 29 ff. C. *Weinheimer* a. a. O. S. 207 ff.

sondern auch, um sich gegen die Strafe zu schützen, zu umgehen suchen. Der größte Schlaumeier wäre also am besten daran, frei von Schuld würde er auch frei von Strafe bleiben (vgl. Spr. 14, 16). Ist ein Gesetz gerecht und hat es einen Wert für das allgemeine Beste, so hat es auch ungeachtet der Höhe der angedrohten Strafe den Grund seiner Verpflichtung in sich selbst, kann also keine lex mere poenalis sein. Daß aber die genannten Gesetze, soweit sie leges iustae sind, insgesamt und unter ihnen speziell die (gerechten) Zoll- und Steuergesetze für das allgemeine Wohl, für eine geordnete Staats- und Gemeindeverwaltung sowie für eine gleichmäßige Verteilung der Steuerlasten von entscheidender Bedeutung sind, ist angesichts der modernen volkswirtschaftlichen Anschauung unleugbar [1]). Ebensowenig kann bestritten werden, daß die Pflicht, „dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist" (Mt. 22, 21), eine von Gott gewollte Verpflichtung ist [2]). „Iusta vectigalia, sagt Natalis Alexander (a. a. O. t. 9, 331), non ideo fiunt debita, quia exiguntur, sed potius ideo exiguntur, quia debita sunt. Iusta autem dicimus vectigalia, quae a principe ob bonum publicum imponuntur. Leges enim et edicta principum examinare non debent subditi, sed parere tenentur et in dubio standum est in favorem principis". Der im Auftrag des Papstes für die Seelsorger als Leitfaden zur

1) Mit vollendetem Unrecht wird der Fiscus so vielfach als das Ungeheuer bezeichnet, das alles verschlingt, was nicht ihn verschlingt, denn was der Staat den Zoll- und Steuerpflichtigen entnimmt, fließt wieder der Allgemeinheit zu. Die uralte, nach Müller (Essays II 207) sich schon bei den Indern findende und von Livius (II 32, 8 ff.) verwendete Fabel von dem alles verschlingenden Magen und den darüber empörten Gliedern des menschlichen Leibes lehrt das treffend. Vgl. auch das Wort Bismarks: „Man läßt sich gern beschützen, aber man zahlt nicht gern" (bei F. Knie, Geistesblitze, Paderborn 1887, I 204).

2) Vgl. B. Kuhlmann, Die moralische Verpflichtung der Steuergesetze, in „Der kath. Seelsorger", Paderborn 1892, 67 ff.

Erteilung des Religionsunterrichtes verfaßte Catechismus romanus erklärt denn auch diejenigen der Sünde des Raubes für schuldig, welche die den kirchlichen Vorstehern und den staatlichen Obern gebührenden Zölle, Steuern, Zehnten und anderes der Art nicht entrichten oder unterschlagen und an sich ziehen[1]). Wie viele Ungerechtigkeiten, fragt mit Recht J. Schwane[2]), werden überhaupt durch Strafgesetze geahndet, ohne daß diese leges mere poenales sind? Auf die augenscheinliche Inkonsequenz, daß das Gebot, den kirchlichen Zehnten zu zahlen, ein Moralgesetz sei, die staatlichen Zoll- und Steuergesetze aber nur pönalen Charakter haben sollen, hat z. B. schon P. Sporer aufmerksam gemacht[3]). Somit ist auch aus der bloßen Strafe, resp. dem Mißverhältnis zwischen Schuld und Strafe kein Grund für die Annahme, daß ein Gesetz mere poenalis sei, zu entnehmen. Nam gravitas mulctarum, si extraordinaria sit, potius videtur obligationem denotare: aliter vix rationabilis et iusta est[4]).

Als fünftes, von einzelnen Autoren geradezu als einziges Merkmal der sog. reinen Strafgesetze wird die allgemeine Auffassung von einem Gesetze oder die Gewohnheit angeführt, denn die Rechtsanschauung oder Ueberzeugung eines Volkes, die übereinstimmende Auslegung der Gelehrten und die beständige Ueberlieferung, kurz die consuetudo, quae

1) P. III c. 8 q. 10: In hoc crimine rapacitatis includuntur qui, quae ecclesiae praesidibus et magistratibus debentur, vectigalia, tributa, decimas et reliqua huius generis non dissolvunt vel intervertunt et ad se transferunt.

2) Vgl. Spezielle Moraltheol. Freiburg 1887, II 182.

3) Theol. mor. II tr. 5 n. 926. Ed. Bierbaum, Paderborn 1900, II 537. Vgl. auch Ballerini-Palmieri a. a. O. n. 149: ut quis proinde ex seipso teneatur (tributa) solvere, quemadmodum obligat lex decimarum indicta ab Ecclesia. Über den Rechtstitel des Zehnten handelt ausführlich P. Pichler a. a. O. l. III tit. 30 (II 125 ff.

4) Bouquillon a. a. O. S. 424.

est optima legum interpres, geben ja Aufschluß über den Gegenstand des Gesetzes, bezw. sein Verhältnis zu dem bonum commune und zu dem Zweck des Gesetzes. Aus der großen Anzahl von Moralisten und Kanonisten, welche „per traditionem, consuetudinem seu legem non scriptam“ auf den bloß pönalen Charakter eines Gesetzes schließen[1]), mögen nur solche Autoren zum Worte kommen, die die „traditio et vigens consuetudo“ als einziges Kriterium der leges mere poenales ins Feld führen. Hatte schon Gury (theol. mor. I n. 138) auf die Frage: quomodo dignosci possint leges mere poenales? in aller Kürze die Antwort gegeben: „Praecipue ex communi sensu doctorum et persuasione praxique subditorum praesertim timoratorum“, so haben Ballerini-Palmieri S. J. und A. Vermeersch S. J. in allerneuester Zeit „die Gewohnheit“ geradezu als ausschlaggebendes Kennzeichen der sog. reinen Strafgesetze hingestellt, und zwar jene allgemein, dieser in Anbetracht des Zweckes seines Buches (s. Theol. Quartalschr. 1902 S. 473 f.) speziell hinsichtlich der Steuergesetze[2]).

Nachdem Ballerini-Palmieri die Ansicht, daß ein sog. bloßes Pönalgesetz von der „mens seu intentio legis-

1) Vgl. Suarez a. a. O. l. 5 c. 4 n. 8; Reiffenstuel n. 206. Elbel-Bierbaum I n. 296; Jansen de leg. cas. 5 n. 3 (S. 28); Pichler a. a. O. (II 706); Sasserath I p. 73; Voit I n. 139 und 180; Antoine de leg. c. 8 q. 1 n. 3; Lehmkuhl I 137 n. 211; Müller I 210; Göpfert I 68; Th. Meyer II 572 n. 566. Der letztgenannte Theologe geht auf die Sache näher ein, die anderen führen die „consuetudo“ nur an.

2) Auch Lehmkuhl bemerkt am Schlusse seiner Erörterung (I 137 n. 211): In praxi tamen generatim attendi debet, quid communi sensu et recepta consuetudine aut iudicio complurium virorum doctorum habeatur pro lege poenali, quid pro immediate morali: et secundum hanc communem vel probabilem interpretationem legum singularum obligatio intellegenda est.

latoris“ bedingt ſei, abgewieſen hatten, ſtellen ſie eine andere Regel (alia norma quaerenda videtur) auf und bezeichnen als ſolche die Materie des Geſetzes, die von der consuetudo interpretiert werde. Ex materia, ſo ſagen ſie (a. a. O. I 307 n. 111), potius huiusque proportione cum bono communi ac fine legis obtinendo regula aliqua desumi poterit. Hac autem in re consuetudo poterit esse optima interpres. Nam si materia reipsa talis sit et talis item finis legis, ut bonum, ad quod obtinendum lex fertur, sufficienter obtineatur per observationem legis, ad quam subditi solo poenae timore impellantur, profecto hac lege conscientias non ligari pronum est iudicare, v. gr. de non extrahendo frumento vel oleo, de non advehendis mercibus peregrinis. Et sic ex consuetudine evadent leges mere poenales, etiamsi formulae sint simul praeceptivae, v. gr. ne equi introducantur in regnum neapolitanum, ne quis cum baculo ingrediatur Musaeum, ne quis equitet in publico viridario vel horto etc. Jedoch wird ſofort hinzugefügt: Secus vero dicetur, si leges proxime et valde conferant ad commune bonum, ad communem quietem et ordinem, und dieſer Zuſatz exemplifiziert durch „leges plures, quibus sua officia praescribuntur publicis administratoribus seu officialibus ac magistratibus, quibus utendum est in iudiciis, in contractibus etc.“

Es wurde bereits früher (ſ. oben S. 583) bemerkt, daß P. Vermeerſch den bloß pönalen Charakter der Steuergeſetze teils in der religiöſen Weltanſchauung der Geſetzgeber teils in der gewohnheitsmäßigen Auffaſſung der Bevölkerung begründet findet. Ueber die Volksanſchauung eines Landes ſagt er nun näherhin: Ipsa populi persuasio quandoque, ut in Belgio, propensa est ad habendas huiusmodi leges ut mere poenales, dum alibi opinio, quae negat directam con-

scientiae obligationem, offendit piorum animos. Jamvero consuetudo est optima legum interpres (a. a. O. S. 137 f.). Daher müsse man die heimatlichen Autoren befragen und die Urteile fremdländischer Gewährsmänner vorsichtig gebrauchen [1]).

An dieser Theorie von Ballerini-Palmieri und von Vermeersch ist erstlich von Interesse die Thatsache, daß die bisher genannten Kennzeichen der sog. reinen Strafgesetze gar nicht erwähnt sind und speziell die so beliebte, nachgerade stereotyp gewordene Formel von dem Willen des Gesetzgebers (lex non obligat ultra mentem legislatoris) geradezu abgelehnt wird [2]). Sodann wird (von den beiden ersten Autoren) mit Recht der Nachdruck auf die materia legis, auf die Natur des Gegenstandes, also auf Inhalt, Wert und Bedeutung, bezw. auf das Verhältnis des Gesetzes zu dem allgemeinen Wohl gelegt. Sofort ist aber zu beachten, daß die angeführten Beispiele, nämlich die gesetzlichen Bestimmungen über Export von Getreide und Öl, über Import von fremden Waren keineswegs ohne Bedeutung für das bonum commune sind, vielmehr für den geordneten Haushalt eines Landes von größter Wichtigkeit sein können und in der Regel auch sind (s. oben S. 609). Selbst die genannten Verbote, Pferde in ein Land einzuführen, Museen mit Stöcken zu betreten oder in öffentlichen Anlagen und Gärten zu reiten, haben für die Gesamtheit ihr Gutes. Sollten also derartige gesetzeswidrige Handlungen ethisch ganz makellos sein? Und sollen wirklich nur jene Gesetze, welche „proxime et valde conferant ad bonum commune, ad

1) a. a. O. Quare censemus oportere, ut in sua quisque regione patrios, ex probatis, adeat auctores et caute accipiat quae ab extraneis in hac re definiuntur.

2) Ballerini-Palmieri a. a. O. I 307 n. 111: Non est necesse, ut recurramus ad mentem seu intentionem legislatoris. Wäre der bloße Wille des Gesetzgebers der titulus debendi, so müßte auch das ungerechte Gesetz verpflichtende Kraft haben.

communem quietem et ordinem", unter einer Sünde verpflichten? Die Natur des Gegenſtandes ſolcher Geſetze berechtigt alſo keineswegs zu der Annahme, daß ſie leges mere poenales ſeien. Ferner entſpricht die Vorausſetzung, daß der Zweck ſolcher geſetzlichen Beſtimmungen immer und jedesmal „solo poenae timore" erreicht werde, keineswegs den thatſächlichen Verhältniſſen; es ſei nur an die zahlreichen Fälle des Schmuggelns erinnert, wobei Gemeinde und Staat um Steuern und Zölle betrogen, die Geſamtheit alſo beſchädigt wird und die Übelthäter der irdiſchen Gerechtigkeit entrinnen. Was endlich nun die ſo ſehr betonte consuetudo betrifft, ſo iſt erſtens zu bedenken, daß ſie die Möglichkeit und Exiſtenz ſog. reiner Strafgeſetze nicht beweiſt, ſondern ſchon vorausſetzt. Aber einmal angenommen, daß der sensus oder usus communis den bloß pönalen Charakter von Geſetzen begründen könnte[1]), ſo entſteht zweitens die wichtige Frage, ob die von den Autoren communiter vorgeſchriebenen (vier) Bedingungen, ut consuetudo sit iuris et non mere facti, auch wirklich vorhanden ſind[2]). Für unſern Zweck genügt es, nur auf die zwei Erforderniſſe, ut consuetudo sit rationabilis und ut adsit consensus legislatoris, näher einzugehen.

Was nun das erſte Erfordernis (c. rationabilis) anlangt, ſo gilt als irrationell jede Gewohnheit, die gegen das natürliche oder göttliche Geſetz ſtreitet[3]). Somit müſſen ſofort alle

1) Vgl. Ballerini-Palmieri a. a. O. I 290 n. 66—67. Schmalzgrueber, ius eccles. p. I tit. 4 n. 22 (Rom 1843, I 278 f.).

2) Vgl. Saſſerath a. a. O. q. 16 n. 58 (I 160 f.); Schmalzgrueber, a. a. O. n. 5 ff. (I 266); Lehmkuhl I n. 176—180; Ballerini-Palmieri a. a. O. I 278 n. 37—73.

3) S. Alphonsus theol. mor. I n. 107: Requiritur, ut consuetudo sit rationabilis, quare nulla valet consuetudo contra legem naturalem aut divinam, sed tantum contra humanam. — Schmalzgrueber a. a. O. n. 7: Ne autem iudex in pronuntiando pro consuetudine aberret a iuris et veritatis semita, pro irrationabili et cons.

(gerechten) Zoll- und Steuergesetze aus unserer Diskussion ganz ausgeschieden werden, denn die (gerechten) Zölle und Steuern zu zahlen, ist eine gottgewollte Verpflichtung. Certum est, sagt P. Elbel, ex iure divino „reddendum esse tributum, cui tributum" (Rom. 13, 7) et „quae sunt Caesaris, Caesari" (Mt. 22, 21)[1]), und unter Berufung auf dieselben Stellen der hl. Schrift erklärt Bouquillon: obligantur communitatis membra directe et absolute ad solvendas contributiones iuste praescriptas, non autem solum disiunctive ad contributiones solvendas vel ad mulctas subeundas: aliis verbis, per se lex contributionum est moralis, non mere poenalis[2]). Damit fällt auch die Hypothese, bezw. der geistreiche Erklärungsversuch des P. A. Vermeersch dahin. Freilich wird man nicht von „populären oder volkstümlichen Steuern" sprechen dürfen, aber es ist sicher übertrieben, behaupten zu wollen, daß alle Steuergesetze sensu communi immer als leges mere poenales angesehen worden seien[3]). Vielmehr darf man mit Bouquillon im allgemeinen sagen, daß zu allen Zeiten und bei allen Völkern die Steuergesetze für Moralgesetze gehalten, in diesem Sinne von weisen Gesetzgebern erlassen und von dem besseren Teile des Volkes (a saniore populi parte) aufgefaßt wurden[4]). Die Zustimmung des Gesetzgebers ist uns vollends mehr als zweifelhaft. Denn wollte er den Unterthanen die Wahl zwi-

pro corruptela habebit consuetudinem quamcunque, quae sit contraria iuri divino aut naturali; cum enim consuetudo ius mere humanum constituat, adversus ius divinum aut naturale praevalere non potest (I 268).

1) Elbel-Bierbaum I n. 303. Die Ansicht, als ob Zoll- und Steuergesetze leges mere poenales seien, wird ebenda ausdrücklich zurückgewiesen.

2) a. a. O. S. 423.

3) Vgl. z. B. Berardi, praxis confess. n. 477.

4) Vgl. Bouquillon S. 423 f.

schen Zahlung der Steuer oder Uebernahme der Strafe lassen, so könnte er kaum seinen Zweck erreichen und würde überdies der List und dem Betrug Thür und Thor öffnen — zum Schaden des Gemeinwohles und der öffentlichen Sitten[1]). Wenn einzelne gesetzliche Vorschriften und Bestimmungen, z. B. die Verbote, durch Gärten, Wiesen und Felder zu gehen, bisweilen sensu communi nicht befolgt werden, weil wie zur Winterszeit, kein Schaden angerichtet wird, und der Gesetzgeber ausdrücklich oder stillschweigend seine Zustimmung dazu giebt, so liegt der Grund nicht in der consuetudo, sondern in der ratio legis. Ueberdies würden so „ex consuetudine" nicht leges mere poenales entstehen, sondern die bestehenden Gesetze wären zeitweilig aufgehoben. Wir müssen darum auch den letzten Grund für die Annahme von sog. reinen Pönalgesetzen, nämlich die Hypothese, daß „ex consuetudine evadent leges mere poenales, etiamsi formulae sint simul praeceptivae"[2]), als unhaltbar ablehnen und somit die Frage, ob es auf staatlich-weltlichem Gebiete sog. bloße Strafgesetze gebe, verneinen. Die gegenteilige Ansicht beruht auf einer falschen Auffassung von der Bedeutung der Gesetze für das allgemeine Beste und von einer geordneten Gesetzgebung überhaupt. Es wird eine besondere Aufgabe nicht nur der Sozialethik, sondern auch der Seelsorge sein, die Achtung vor dem bürgerlich-weltlichen Gesetz immer mehr zur Sache des Gewissens zu machen und die Unterthanen zu ermahnen, dem Staate aus Gehorsam gegen Gott das Seinige zu geben. Denn, bemerkt Linsenmann ganz zutreffend[3]), „der Einzelne erkennt, so lange er nur an sich denkt, in jeder Polizeiverordnung nur

1) Vgl. Bouquillon S. 423.

2) Vgl. Ballerini-Palmieri a. a. O. I 307 n. 111. Wie oft mag eine solche Sitte und Gewohnheit ex conscientia erronea entstehen? Vgl. Scheicher a. a. O. S. 276.

3) Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 85.

eine Beschränkung der persönlichen Freiheit, in jeder Steuer eine Bedrohung seines Eigentums; er fühlt sich daher im Gewissen nicht an eine Sache gebunden, welche vor Erlassung des Gesetzes freigestellt war. Man muß sich aber als Glied des Ganzen fühlen und muß erkennen, daß die Wohlfahrt des Einzelnen von der rechten Ordnung des gesellschaftlichen Ganzen abhängt[1]), um die Bedeutung der Gesetze zu würdigen und ihre innere Verbindlichkeit anzuerkennen. Solange man freilich in der Gesetzgebung der rechtmäßigen staatlichen Organe nur eine Bedrohung der bestehenden Rechte und Interessen findet, kann die Achtung vor dem Gesetze nicht aufkommen. Wer trägt aber hievon die Schuld?“[2]).

1) »Nam quid ordinatione civilius? Was ist den Bürgern besser als eine gute Einrichtung?“ Plinius d. J., ep. VIII 24, 7.

2) Wir kennen zahlreiche Fälle, daß infolge falscher Auffassung von der Bestimmung der Zollsteuern letztere einfach defraudiert und dann der Betrag „zu guten Zwecken“ verwertet wurde.

II.

Rezensionen.

Die höhere Bibelkritik. Studie über die moderne rationalistische Behandlung der hl. Schrift von P. **Hildebrand Höpfl,** O. S. B. Paderborn, F. Schöningh, 1902. gr. 8°. 110 S. Preis: M. 2,80.

Der Titel ist zu weit gefaßt. Denn nicht mit der höheren Bibelkritik im allgemeinen beschäftigt sich die Schrift, sondern fast ausschließlich nur mit der Pentateuchkritik. Die Disposition ist folgende: der erste Abschnitt, S. 1—28, behandelt „die höhere

Bibelkritik und ihre Resultate", der zweite, S. 29—96, „Wert und Unwert der höheren Kritik", der dritte, S. 97—110 präzisirt des Verf. „Eigenen Standpunkt bei Erklärung des A. Test."

In Beurteilung der rationalistischen Bibelkritik ist vor allem zu scheiden zwischen ihren (evolutionistischen) religionsgeschichtlichen Voraussetzungen und ihrer Methode. Erstere — bloße Voraussetzungen, keine positiven Ergebnisse — sind für die katholische Theologie schlechterdings unannehmbar, der letzteren, d. h. der Litterarkritik gegenüber ist für den katholischen Exegeten ein doppelter Standpunkt denkbar: entweder der des apologetischen Konservatismus oder der des Weiterschreitens zur Prüfung der Tradition sowohl als der behaupteten kritischen Ergebnisse. Der erstgenannte Standpunkt lehnt die Bibelkritik nach Methode und Ergebnis prinzipiell ab und verlegt die Aufgabe der alttestamentlichen Einleitung vor allem in die Verteidigung der Tradition. Dieser Standpunkt faßt die Aufgabe unserer Disziplin zu eng: es ist allerdings Sache der katholischen Exegese, der Tradition zu folgen, aber auch dieselbe darauf zu prüfen, ob sie wirklich geschichtliche Tradition sei. Geschichtliche Tradition liegt dann vor, wenn sich eine Überlieferung durch äußere Zeugnisse erweisen läßt als mittelbar oder unmittelbar stammend aus der Zeit, von der ihr Inhalt handelt. Dies ist aber im A. Test. in vielen Fällen unmöglich. Die Tradition ist sonach — darin erblicken wir die richtig verstandene Aufgabe der konservativen Exegese — nicht bloß zu konstatieren, sondern auch zu prüfen.

Dieser Forderung trägt der an zweiter Stelle genannte Standpunkt Rechnung. Und noch eine andere Forderung erfüllt er: die Methode sowohl als die behaupteten Ergebnisse der Bibelkritik zu prüfen, in der Voraussetzung, es möchte in einer Litteratur, die mit soviel Aufwand von Fleiß, Wissen und Scharfsinn aufgebaut worden ist, doch manches Wahrheitskorn enthalten sein. Eine prinzipielle Ablehnung der Bibelkritik für das Urteil des Nichtfachmannes zu begründen, hält gar nicht so schwer, denn die moderne rationalistische bibelkritische Litteratur bietet durch die subjektivistische Willkür, die ins Kleinlichste sich verirrende Sucht nach

litterarischen Scheidungen, durch zahllose luftige Hypothesen sehr viele schwache Seiten. Diese schwachen Punkte herauszusuchen und von ihnen aus zu generalisieren, ist leichter, als das Gewicht der inneren Kriterien sorgsam zu prüfen und das als stichhaltig Erfundene im Sinne katholischer Schriftauffassung zu verwerten.

Auf diesen Standpunkt, den wir für den richtigen halten, stellt sich Höpfls Untersuchung. Der Verf. spricht das schon im Vorwort aus, wo er sagt, daß „Konzessionen an die modernen Resultate statthaft, ja notwendig seien". Der Ausdruck „Konzessionen", so viel er auch auf unserer Seite gebraucht wird, ist wohl nicht ganz glücklich gewählt, denn er kann so verstanden werden, als ob es sich um ein Entgegenkommen und um versöhnliche Haltung gegenüber den Vertretern des rationalistischen Kriticismus handle, da es sich doch lediglich um unparteiische, objektive Feststellung der Wahrheit handelt. Sachlich aber hat Höpfl die prinzipielle Stellung der katholischen Einleitungswissenschaft ganz richtig erfaßt. Die katholische Einleitungswissenschaft hat in erster Linie die Tradition zu prüfen, ob sie sich durch äußere Zeugnisse als wirklich geschichtliche Tradition formal erweisen lasse. Ist das der Fall, dann wiegt die Tradition mehr als alle inneren Kriterien. Trifft es aber nicht zu, dann sind die inneren Kriterien zu prüfen. Kommt der Forscher zur wissenschaftlichen Überzeugung, daß die Evidenz dessen, was die inneren Kriterien bezeugen, das Maß der Gewißheit übersteige, welches die Überlieferung, weil als geschichtliche Überlieferung nicht erweisbar, in Anspruch nehmen könne — dann ist es nicht bloß sein Recht, sondern seine Pflicht, den inneren Kriterien im Gegensatz zur Überlieferung zu folgen.

Indem Höpfl, wie er in der Vorrede sagt, in seiner Studie sich anschickte „einen kurzen, aber doch umfassenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der sog. höheren Bibelkritik zu bieten", ist er freilich einzelnen Mißgriffen nicht entgangen. Da und dort finden sich in seinen Ausführungen noch nicht genügend geklärte Urteile und mißdeutbare Sätze (ich denke hauptsächlich an das S. 47. 48 Gesagte). Wenn wir ob solcher Schwächen

seiner Schrift dem Verf. einen Vorwurf machen wollten, so wäre es nur der, daß er zum Gegenstand seiner Erstlingsarbeit einen Stoff gewählt hat, den er vielleicht besser für ein späteres Stadium seiner litterarischen Thätigkeit aufbewahrt hätte. Im übrigen anerkennen wir an seiner Studie den gründlichen Fleiß, das besonnene Urteil und zumal auch die wohlthuende Sachlichkeit und ruhige Bescheidenheit der Sprache. Wir empfehlen die Schrift als einen geeigneten Leitfaden zur Orientierung über die Pentateuchkritik und die neuesten Phasen der alttestamentlichen Religionsgeschichte.

Vetter.

---

1. **Patres apostolici.** Textum recensuit, adnotationibus criticis exegeticis historicis illustravit, versionem latinam prolegomena indices addidit **F. X. Funk.** Editio II adaucta et emendata. Vol. I. CLI, 688 S. Vol. II. LXXIII, 352 S. 8. Tubingae, Laupp 1901. M. 10 + 4.
2. **Die Apostolischen Väter** hg. von **F. X. Funk** (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen hg. unter Leitung von Professor D. **G. Krüger.** Zweite Reihe. Erstes Heft). Tübingen-Leipzig, Mohr 1901. XXXVI, 252 S. 8. M. 1, 80.
3. **Ausgewählte Martyrerakten** hg. von Lic. **R. Knopf,** Privatdoc. d. Th. zu Marburg i. H. (Sammlung u. s. w. II, 2). Tübingen—Leipzig, Mohr 1901. IX, 120 S. 8. M. 2. 50.
4. Lehrbuch der **Kirchengeschichte** von Dr. **F. X. Funk,** Prof. d. Th. a. d. U. Tübingen. Vierte vermehrte und verbesserte Auflage. Paderborn, Schöningh 1902. XVI, 634 S. 8. M. 6,60.

1. Als ich von meinem Vorgänger, Herrn Dr. von Hefele, da er nach seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl von Rottenburg der Aufgabe sich nicht mehr unterziehen konnte, den Auftrag erhielt, von seinen Patrum apostolicorum opera eine neue Ausgabe zu veranstalten, war bei dem reichen Textesmaterial, das seit der letzten Edition (1855) erschienen war, im wesentlichen eine völlig neue Arbeit herzustellen. Auch schien es angezeigt, den echten Schriften der Apostolischen Väter die unter dem Namen von eini-

gen umlaufenden unechten sowie einige weitere sie betreffende Dokumente anzureihen. Demgemäß ließ ich dem ersten Band (1878) einen zweiten (1881) folgen. Inzwischen trat wieder ein erhebliches, wenn auch nicht gleich großes neues Material zu Tage. Indem ich dasselbe für die vorliegende Ausgabe verwertete, gestaltete ich das Werk zugleich insoweit um, als ich die echten Fragmente in den ersten Band aufnahm, das Colbertsche Martyrium den anderen Ignatius-Akten im zweiten Band anreihte und im ersten Band, der vollständig neu ist, während beim zweiten, von Zusätzen in den Prolegomenen abgesehen, die Erneuerung auf das letzte Viertel sich beschränkt, die Noten nicht mehr, wie früher, in eine einzige Sparte, wenn auch gesondert, stellte, sondern nach ihrem Charakter trennte und dem kritischen Apparat, den Bibelstellen und den sachlichen Anmerkungen je einen eigenen Raum zuwies. Die Neuerung wird die Benützung des Buches nicht wenig erleichtern. In den Prolegomenen stellte ich einen Paragraphen für das Allgemeine an die Spitze, um dem Leser eine bequemere Übersicht über die das Gesamtgebiet betreffende Litteratur zu bieten und die Citate bei den einzelnen Schriften kürzer fassen zu können. Die Lesarten zweier bisher unbekannter Hss. von dem Colbertschen Ignatius-Martyrium, die Lightfoot in seiner zweiten Ignatius-Ausgabe veröffentlichte, konnte ich an dem betreffenden Orte nicht mitteilen, da mir diese Ausgabe erst nach dem Druck der Texte zugänglich wurde. Da dieselben bezüglich der Textesgestaltung von keiner größeren Bedeutung sind, glaubte ich sie auch nachträglich nicht aufnehmen zu sollen. Doch erstattete ich über die Hss. am Schluß der Prolegomenen zum zweiten Band noch kurzen Bericht.

2. In dieser Schrift ist der Text der Patres apostolici nebst Angabe und Verzeichnis der Schriftstellen wiederholt. Die Einleitung war neu zu schreiben; sie giebt in deutscher Sprache die Quintessenz der Prolegomenen wieder. Den Anlaß zu der Publikation bot der Umstand, daß die Patres apostolici und die Krügersche Sammlung von Quellenschriften für Seminarübungen wenn auch in verschiedenem Verlag oder verschiedener Firma, doch bei demselben Verleger erscheinen und diese Sammlung so leicht

mit einer Ausgabe der Apostolischen Väter zu vermehren war.

3. Diese Schrift bildet ein weiteres Heft der Krügerschen Sammlung. Wir erhalten 21 Schriftstücke, in erster Linie das Martyrium Polykarps, das auch in meinen Apostolischen Vätern steht, an letzter Stelle das Testament der vierzig Martyrer. Die Auswahl ist gut, der Druck sorgfältig. Besonders dankenswert ist die Aufnahme des griechischen Textes der Akten des Pionius, da derselbe bisher für manche weniger leicht zugänglich sein wird.

4. Es sei mir gestattet, den zwei obigen Schriften mein gleichzeitig in vierter Auflage erschienenes Lehrbuch der Kirchengeschichte anzureihen. Dasselbe ging mit der dritten Auflage 1898 in den Schöningh'schen Verlag in Paderborn über und wurde dessen Wissenschaftlicher Handbibliothek als Nro. XVI der Reihe der theologischen Lehr- und Handbücher einverleibt. Die erste Auflage ist 1886 S. 687—691 angezeigt. Damit das Buch seinem Zwecke möglichst entspreche, war es auf äußerste Bündigkeit abgesehen. Doch ließ es sich, wie sich zeigte, als es gedruckt vorlag, unbeschadet seines Zweckes noch erweitern und dadurch noch nützlicher machen, zumal bei Anwendung von Mittel- und Kleinschrift für gewisse Abschnitte, und so erfuhr es in den folgenden Auflagen je eine Vermehrung, die stärkste in der zweiten. Ebenso konnte sich jede neue Auflage als eine verbesserte bezeichnen. Der akademische Lehrer darf in seinen Studien nie stille stehen, und ebenso hat er zu berücksichtigen, was durch andere in Förderung der Wissenschaft geleistet wird. So geht das Buch jetzt zum drittenmal als ein verbessertes in die Welt. Die zweite Auflage wurde ins Französische übersetzt. Demnächst werden weitere Übersetzungen folgen.

Funk.

Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam auctore **Laurentio Janssens** S. T. D., monacho Maredsolensi (Congr. Beur.) Collegii S. Anselmi in urbe Rectore, S. Indicis Congregationis Consultore. T. III. **De Deo trino.** IV, 1: **De Deo Homine.** Cum

approbatione Superiorum. Friburgi Brisg. Herder 1900/01. p. XXIV, 899; XXVIII, 870.

Wir können uns hinsichtlich der Methode und der Bedeutung dieses umfangreichen Werkes auf das über die beiden ersten Bände Gesagte berufen (1900 S. 141 ff.). Weil aber der Verf. in der Einleitung darauf zurückkommt und gegen die neuere Methode, welche zuerst die Schrift und Traditionslehre behandelt (Franzelin), den Vorwurf erhebt, daß sie in der Schriftlehre die erst festzustellenden Begriffe bereits verwende, so möchten wir nur bemerken, daß dieses eben auch ein Fehler ist, falls man die von der Schrift gebrauchte Terminologie überschreitet, aber weitaus nicht so störend wirkt, als eine logische und dialektische Behandlung von Begriffen, die man der Schrift entlehnen muß, ehe die Lehre derselben dargestellt ist. Den besten Beweis hat der Verfasser selbst geliefert, indem er nach der Frage 27 de processione eine exegetisch-geschichtliche Abhandlung über das Geheimnis der h. Dreifaltigkeit einfügt (S. 91—201). Dasselbe hielt er für notwendig bei der Lehre über die Erkennbarkeit der h. Dreifaltigkeit (S. 343—402) und über die Prozessio des h. Geistes aus Vater und Sohn (S. 544—589), um von den vielen Anhängen zu schweigen. Die neuere Methode hat also doch nicht so unrecht, wenn sie mit dem h. Augustinus der Ansicht ist, daß zuerst nach dem Ansehen der h. Schriften zu zeigen sei, ob sich der Glaube so verhalte. Daß beim Traditionsbeweis im Interesse der Sache und des Lesers auf die Dogmengeschichte Rücksicht genommen werden sollte, wenn man die theologische Summe den Studien der Neuzeit anpassen will, dürfte auch kein unbilliges Verlangen sein. Vielleicht wäre dann das Urteil über Petavius und Kuhn etwas milder ausgefallen. Übrigens ist die Bemerkung, daß Petavius in der Vorrede zur zweiten Auflage retraktiert habe, falsch, da diese erst nach dem Tode desselben herauskam. Ebenso unrichtig ist, daß Bossuet den Petavius bekämpft habe, denn in dem zitierten avertissement I (V gehört nicht hierher) verteidigt Bossuet den Petavius gegen Jurieu. Dies hat auch der Herausgeber der Werke des Petavius bemerkt (Paris 1864 II, 321 Anm. 21). Dagegen ist die objektive Besprechung des Comma Joanneum anzuerkennen. Der

Verf. will nur über die Beweisarbeit der Authentie, nicht direkt über die Authentie urteilen und kommt zu einem sehr resignierten Resultat, obwohl er die dogmatische Authentie verteidigt. Aufgefallen ist mir, daß er von den Schritten des Kardinals Vaughan in dieser Sache nichts erwähnt und den „zweifelhaft bleibenden Aberle" unter den Protestanten aufzählt (S. 138 Anm. 5.) Doch ist es ihm nicht zu verübeln, daß er einen Platz für den Kaiser von Deutschland gefunden hat, der den Kieler Hafen im Namen der h. Dreifaltigkeit eröffnete. „Daß doch die katholischen Leiter der Staaten so redeten!" (S. 74 Anm. 3).

Der Kommentar selbst darf als treffliches Hilfsmittel zum Verständnis der theologischen Summe empfohlen werden. Regelmäßig ist vor der Besprechung des Textes eine gute Orientierung über den Stand der Frage vorausgeschickt, die Einwendungen sind kurz charakterisiert, das Kontra und die Konklusio genau erörtert und mit Zitaten aus der h. Schrift, den Vätern und Theologen ergänzt. Eine kurze Zusammenstellung am Schluß erleichtert das Studium. Dazu kommen die vielen schematischen Tafeln und einzelne Symbole, welche die dem gewöhnlichen Leser etwas schwer verständliche knappe Darstellung des Aquinaten deutlicher vor die Augen führen. Da der Verf. durchgehends mit dem h. Thomas übereinstimmt, so konnte sich die sehr sparsam angewandte Kritik nur auf die abweichenden Richtungen in der Scholastik beziehen. Etwas schärfer lautet die Kritik gegen einzelne moderne deutsche Dogmatiker, besonders gegen Günther, teilweise gegen Schell, von dem der Verfasser sagt, daß er, wie in andern Untersuchungen, so in der Abhandlung über die h. Dreifaltigkeit Herrliches und Unvorsichtiges untereinander mische. Übrigens wäre für deutsche Lehrer zu wünschen gewesen, daß die neuere Exegese und Patrologie besser berücksichtigt worden wären. Die Trinitätslehre des A. Ts. und des Johannesevangeliums hätte dadurch gewonnen. Die beiläufig erwähnte Unterscheidung „der Väter" zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός hätte gar sehr einer weiteren Ausführung bedurft. Doch lassen sich diese Dinge ergänzen und mindern die Anerkennung der großen spekulativen Leistung nicht. Freilich sind solche Studien

keine leichte Arbeit. Was der Verf. von dem Unglauben der Juden zur Zeit Christi sagt und mit dem „abyssus ignorantiae vulgi, etiam apud catholicos“ erklärt (S. 124), ist mutatis mutandis viel weiter auszudehnen. Regnon hat nicht so unrecht, wenn er in der Dialektik der Scholastiker im Gegensatz zu den Vätern zu viel Spitzfindigkeiten findet. Der „ein für allemal festgelegte eiserne Bestand“ in der Trinitätslehre (Pesch, Theol. Zeitfragen. 2. Folge 1901 S. 44) bleibt allerdings bestehen, aber die Schwierigkeiten für den Theologen sind dadurch nicht beseitigt.

Der 4. Band behandelt die Christologie im engeren Sinne im Anschluß an Thomas p. III, q. 1—26. Auch hier hat sich der Verf. bemüht, durch Anhänge die scholastische Methode positiv zu ergänzen. Gelegenheit hat sich allerdings oft geboten. Wer sich einmal an diesen Gang gewöhnt hat, der wird auch leicht die gewünschte Belehrung finden, ohne sich daran zu stoßen, daß zur Vorsicht bei der Lektüre gewisser moderner Theologen gemahnt wird, welche der positiven Methode fast einzig anhängen und das Mark der Wahrheit, welches unter der Rinde der Worte verborgen ist, nicht hinlänglich beachten (S. 122). Die Darstellung der Theologie Cyrills ist klar und verständlich, doch hätte die Beziehung der Schlagwörter zum Apollinarismus mehr hervorgehoben werden dürfen. Die hypostatische Union Cyrills ist nach der Definition des Chalcedonense dargestellt. Wohl hat Cyrill in der Trinitätslehre die Hypostasis gleich Person genommen, aber nicht in der Christologie. Die Anmerkung gegen Stentrup S. 125 ist daher nicht begründet. Gegenüber der Beurteilung des Verhältnisses der 5. allgemeinen Synode zur 4. durch protestantische Dogmatiker wäre wohl eine weitere Ausführung erwünscht gewesen. Wir sind aber mit dem Verf. einverstanden, wenn er S. 256 es für schädlich erklärt, durch zu spitzfindige rein spekulative Argumente die Gemüter der weniger Unterrichteten mehr zu verwirren als zu erbauen. Für diejenigen, welche tiefere Studien machen wollen, können wir aber auch diesen Band angelegentlich empfehlen. Der Verf. hat ein reiches Wissen und einen großen Scharfsinn in lichtvoller Darstellung darin niedergelegt. Schanz.

Die Homiletik und die Katechetik des Andreas Hyperius, verdeutscht und mit Einleitungen versehen von D. E. Chr. **Achelis** (Marburg) und D. Eugen **Sachsse** (Bonn). Berlin, Verlag von Reuther und Reichard 1901. 8. IV, 214 S. M. 3, geb. 3, 60.

Andreas Gerhard, 1511 zu Ypern in Westflandern geboren (daher sein Autorname Hyperius) und als Theologieprofessor 1564 in Marburg gestorben, ist nicht bloß bekannt durch seine Friedfertigkeit, bezw. tiefe Abneigung gegen die Streittheologie jener Zeit (vgl. Kirchenlex.[2] VI 555 f.), sondern auch durch seine als geradezu klassisches Werk bezeichnete Dogmatik (vgl. Lexikon für Theol. und Kirchenwesen von Holtzmann und Zöpffel 2. A. S. 474 b). In neuerer Zeit ist nun auch seine Bedeutung für die praktische Theologie wieder erkannt worden.

1. In den zwei Büchern de formandis concionibus sacris seu de interpretatione Scripturarum populari, datiert vom 23. Sept. 1552, erstmals 1553 herausgegeben, hat die protestantische Theologie die erste (evangelische) Homiletik zu begrüßen, die keineswegs nur ein geschichtliches, sondern vor allem ein praktisches Interesse beanspruchen darf. Mit Recht bemerkt Achelis, daß Hyperius von vornherein Rhetorik und Homiletik scheidet, sowie auf den Inhalt alles Gewicht legt und die Form dem Inhalt dienstbar macht. Indessen scheint uns dabei der wenigstens indirekte Vorwurf mitunterzulaufen, daß dies katholischerseits nicht der Fall gewesen sei. Vgl. dagegen Kirchenlexikon[2] X 337 f. Unbedingt geben wir sodann zu, daß Hyperius in der Verehrung der Predigtweise des Chrysostomus, der „in der Anwendung von Gleichnissen selbst den Herrn Christus hinter sich lasse", viel zu weit gegangen ist. Auf den ersten Blick waren wir erstaunt, daß der Übersetzung nicht die erweiterte Ausgabe von 1562, sondern die erste von 1553 zu grunde gelegt wurde, die Lektüre der letzteren rechtfertigt jedoch die Gründe des Übersetzers und Herausgebers vollauf (S. 6 f.). Überaus wohlthuend wirkt die warme Begeisterung des Hyperius für das so wichtige homiletische Amt. Sicher wird auch der katholische Homiletiker die Schrift mit Nutzen lesen, die von Achelis möglichst gut verdeutscht ist.

2. Die aus Vorlesungen entstandene Schrift de catechesi giebt eine für jene Zeit interessante geschichtliche Darstellung von der Katechese der alten Kirche, schildert die Zustände der Zeit des Verfassers und enthält wertvolle Ratschläge für den Katecheten, namentlich hinsichtlich des Lehrstoffes, des Unterrichtsganges und des Zieles der Katechese. Auf die Erörterungen des Herausgebers, bezw. Übersetzers E. Sachsse, der bekanntlich als Ziel für die katechetische Thätigkeit die „christliche Mündigkeit" aufgestellt hat, gehen wir nicht näher ein, denn wir halten dafür, daß dieses Ziel für die katechetische Aufgabe unerreichbar ist. Für eine sachlich-ruhige Beurteilung der Katechetik des Hyperius ist es u. E. geradezu notwendig, dieselbe ohne jede Rücksicht auf die einleitenden Bemerkungen des Herausgebers zu lesen. Daß die „geschichtliche Forschung" des Hyperius überholt ist (S. 150), weiß jedermann zum voraus. Die homiletischen und katechetischen Grundsätze dieses Mannes in ihrer ungeschminkten Gestalt kennen zu lernen, ist aber von wirklichem Werte. In diesem Sinne empfehlen wir die Homiletik und Katechetik des Hyperius dem katholischen Fachmanne.

Anton Koch.

Wetzer und Welte's **Kirchenlexikon.** Zweite Auflage, begonnen von Josef Cardinal **Hergenröther**, fortgesetzt von Dr. Fr. **Kaulen.** Zwölfter Band: Trier bis Zwingli. 2106 gesp. S. Freiburg, Herder 1901. M. 11.

Mit dem vorstehenden Bande ist die Neubearbeitung des Kirchenlexikons, das „schon in seiner ersten Auflage eine tiefgreifende Einwirkung auf die Wissenschaft ausgeübt hat" (Neue evangelische Kirchenzeitung 1882, Nr. 50), nunmehr glücklich vollendet. Seitdem Ref. mit dem zehnten Bande desselben die Besprechung in dieser Zeitschr. (1898, 336; 1901, 131) übernommen, hat er die einzeln erschienenen Hefte sorgfältig geprüft und im großen und ganzen eine gründliche, dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Forschung entsprechende Bearbeitung der einzelnen Artikel konstatieren können. Nach eingehender Prüfung muß auch der Schlußband als seinen Vorgängern ebenbürtig bezeichnet werden.

Sämtliche Artikel sind sehr fleißig und sorgfältig bearbeitet. Die Dogmatik ist glänzend vertreten durch die umfassenden Abhandlungen über Trinität, die Bulle Unam sanctam, Unfehlbarkeit, Vernunft (d. h. V. und Glauben, V. und Geheimnis), Verzückung, Vision, Wiedergeburt und Wunder. Für die Moral sind die ausführlichen Artikel über Tugend, Vollkommenheit, Volkswirtschaftslehre, Wahrsagerei und Zauberei besonders hervorzuheben. Aus dem Gebiete der Kirchengeschichte verdienen die Arbeiten über Trier als Bistum, Ulrich von Augsburg, Herzog Ulrich von Württemberg, die Ursulalegende, die Vandalen, das Vatikanische Conzil, den Westfälischen Frieden, Wiklif, die Wiedertäufer, die Diöcese Wien, über Wilhelm IV und V von Bayern namentliche Erwähnung. Der Artikel über das Erzbistum und die Kirchenprovinz Utrecht enthält zugleich eine Darstellung der kirchenpolitischen Lage in Holland und ist so ein wichtiger Nachtrag zu dem Artikel „Niederlande" (IX 358 ff.). Eingehende Behandlung finden die Pädagogen Mapheus Vegius, Vincentius von Beauvais und J. L. Vives, von welch' letzterem „die erste durchdachte und mit völliger Klarheit entwickelte Theorie einer staatlichen Armenpflege" verfaßt wurde (Sp. 1029). Volle Anerkennung erteilen wir den instruktiven Artikeln über Universitäten, Unterrichtsfreiheit und Volksschule (Schulzwang), die sich gegenseitig (Sp. 372 ff. und 1052 f.) gut ergänzen. Die Exegese ist vortrefflich durch die Abhandlung über Vulgata und Zeitrechnung vertreten. Aus dem Gebiete des kanonischen Rechtes seien endlich hervorgehoben die Ausführungen über Verjährung, Verlassenschaft der Geistlichen, Verträge, Verwandtschaft und Verfügung (Testament).

Im besondern haben wir folgendes zu bemerken. Erzbischof Klemens Wenzeslaus von Trier (S. 20) war zugleich Bischof von Augsburg und Probst von Ellwangen. S. 46 wäre Sinn und Tragweite der kirchlichen Lehrentscheidung über das sog. Comma Johanneum näher anzugeben gewesen (vgl. Revue biblique 1898, 149). U. E. braucht auch der Dogmatiker nicht „allen Zweifeln zum Trotz" diesen Schrifttext zu verwerten, denn selbst der Protestant Tischendorf bemerkt in seiner kritischen Ausgabe des Neuen

Teſtaments zu 1 Joh. 5, 7: Die Lehre von der Trinität werde im Neuen Teſtament ſo klar und ſo häufig ausgeſprochen, daß es auf die Echtheit eines Textes mehr oder weniger gar nicht ankomme. Zudem hat es bekanntlich mit dem betreffenden Kongregationsentſcheid eine eigentümliche Bewandtnis (vgl. Hiſtor. Jahrb. 1898, 624). In dem Artikel über Gregor von Valentia, dem „bedeutendſten Theologen, der zur Zeit der Gegenreformation in Deutſchland wirkte“ (542), vermißt man deſſen Gutachten über Zins und Wucher, ſowie über das Hexenweſen, die den „doctor doctorum“ in ein anderes Licht rückten. Die Urſulalegende wäre (S. 483) zu ergänzen geweſen durch die im „Katholik“ 1898 I 383 f. verzeichnete Notiz: „Ursula et undecim M. (= martyres) virgines“. Auch hätte P. P. Vergerius der Aeltere Sp. 769 ff. Aufnahme verdient (vgl. Hiſt. Jahrbuch 1897, 273 ff.; 533 ff.). Die Sixtino-Clementina iſt ſicherlich kein Beweis gegen die päpſtliche Unfehlbarkeit (Sp. 1141). Indeſſen wäre daſelbſt doch zu bemerken geweſen, daß Sixtus V ſich in der ſeine Bibelausgabe begleitenden Bulle auf die dem Nachfolger Petri verheißene Untrüglichkeit im Glauben berufen hat (ſ. Schäfer, Einleitung in das N. Teſt. S. 50 A. 1.). In demſelben Artikel „Vulgata“ fehlen in der Litteraturangabe die Arbeiten von Rottmanner (Hiſt.-polit. Blätter 1894) und Corſſen (Götting. gelehrte Anzeigen 1895, 921 ff.) ſowie Leo's XIII Encyklika „Providentissimus“ vom 18. Nov. 1893. In der Abhandlung über das „Wallfahren“ kommt die Anſicht der Väter nicht zu ihrem vollen Rechte. Die bekannten zwei Briefe Gregors von Nyſſa durften nicht übergangen werden (vgl. Kirchenlex. s. v. V 1172). Auch fehlt die neuere Litteratur gänzlich. Wir weiſen nur hin auf „Katholik“ 1871 I 54 ff., auf G. Patiß, Die Wallfahrten in ihrer providentiellen Bedeutung für unſere Zeit, Mainz 1875, auf Gautrelet, les pélérinages 1874, deſſen Werk Patiß ſelbſtändig bearbeitet hat. Zu akatholiſchen Analoga wären die „Stimmen aus Maria Laach“ VI 99 und VIII 479 f. zu vergleichen geweſen. Da bei vielen Gegenſtänden die Behandlung den Charakter einer Monographie hat — vom erſten bis zum letzten Band, ſo hätten wir in dem Artikel

„Weib“ auch eine eingehendere Ausführung gewünscht. Daß die sog. Frauenfrage nur nach theologischen Prinzipien, die oft einen bedenklichen Anflug zum Mysticismus bekunden, nicht gelöst werden kann, hat V. Cathrin S. J. (die Frauenfrage, Freiburg 1901) klar gezeigt. Daß der hl. Thomas hierin von Aristoteles beeinflußt war, ist Sp. 1240 f. ja anerkannt. U. W. ist es sicher, daß einerseits viele theologische Schriftsteller in dieser Hinsicht von der gnostisch-manichäischen Anschauung über das weibliche Geschlecht sich nicht ganz frei gehalten haben und andererseits kein kirchliches Aktenstück besteht, das auf die persönliche Würde der Frau einen Schatten werfen könnte. Auch entspricht die Behauptung, daß „die Lehre Luthers“ und der „Kapitalismus“ (Sp. 1255 f.) die Frauenfrage der Gegenwart hervorgerufen haben, nicht der thatsächlichen Wahrheit, denn die „Frauenfrage“ ist viel älteren Datums. Auch das von den „Frauenrechtlerinnen“ so viel geschmähte bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich hätte berücksichtigt werden sollen. Daß „die Aspersion der Gläubigen vor der Hauptmesse durch den Celebranten zur feierlichen Sonntagsliturgie gehört“ (Sp. 1262), ist unrichtig (vgl. die neuesten kirchlichen Entscheidungen z. B. in „der Theol.-prakt. Quartalschrift“, Linz 1896, 128 f., 1900, 680 und Schüch, Handbuch d. Past. 11. A. 1899, S. 866). Auch das über die Aspersion mit dem „Taufwasser“ Sp. 1263 Gesagte stimmt nicht ganz mit der liturgischen Thatsache. Der Artikel über „Widerspruch der Gesetze und Pflichten“ (Pflichtenkollision) ist durchaus unzureichend. Sp. 1607 ist immer Hirschau statt Hirsau geschrieben. Weitere Litteratur zu diesem Artikel findet sich bei Funk, Kirchengesch. 3. A. S. 264 A. 2. Bei der Litteraturangabe zu „Zins und Wucher“ ist dem Verf. unbekannt gewesen das hochbedeutsame Werk von dem Jesuiten J. G. Rossignol (de l'usure, Turin 1787; vgl. F. X. Funk, Zur Geschichte des Wucherstreites, Tübingen 1901). Zu dem Zweikampf als Gottesurteil wäre Sp. 2010 auf Homer, Ilias III 15 ff.; 64 ff.; IV 13 u. 155 f. zu verweisen gewesen. A. Koch.

Die kirchlichen Rechtsbestimmungen für die Frauenkongregationen von **A. Arndt**, S. J. Mainz, Kirchheim, 1901. 8°. VIII, 360 S. 6 M.

Welche Rolle die Frauenkongregationen in der Kirche spielen, geht daraus hervor, daß in den Jahren 1816—1862 vom Hl. Stuhl 124 derselben approbiert wurden und daß man 1865 bereits 198 zählte. Und doch war es bisher um die Darstellung ihrer Rechtsverhältnisse schlecht bestellt. Seit Schuppe, Das Wesen und die Rechtsverhältnisse der neueren religiösen Frauengenossenschaften, 1868, ist eine eingehendere Schrift darüber nicht mehr erschienen. So war man angewiesen auf Bizarri, Methodus, quae a S. C. Ep. et Reg. servatur in approbandis novis institutis votorum simplicium und die beigegebenen Animadversiones der betreffenden Kongregation, „die ein glänzendes Zeugnis ablegen für die Umsicht, Einsicht und Gerechtigkeit Roms", Schulte, Lehrb. d. Kirchenrechts, 2. Aufl., S. 479. Daher hat der Verf. einen guten Griff mit der vorliegenden Schrift gethan. Dabei benützte er mit Erlaubnis von Battandier dessen Guide canonique, ed. 2, 1900. Auch konnte er noch die tief einschneidende Konstitution Leos XIII „Conditae a Christo" vom 8. Dezember 1900 berücksichtigen.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der erste behandelt die rechtliche Stellung der Frauenkongregationen in der katholischen Kirche und hat wieder drei Abschnitte: Ursprung, Ziel und besondere Rechtsquellen der neueren Frauenkongregationen; Die Errichtung und Approbation von Fraueninstituten; Verhältnis der Frauengenossenschaften zu den kirchlichen Behörden. Der zweite Teil enthält die kirchlichen Bestimmungen über die innere Organisation der Frauengenossenschaften und schildert im ersten Abschnitt das Institut im allgemeinen, im zweiten die Leitung der Frauenkongregationen. Die Einteilung ist sehr übersichtlich. Aber auch im Detail ist das Buch äußerst klar namentlich aus den genannten Animadversiones zusammengearbeitet.

Zur Sprache möcht ich nur einen Punkt bringen.

Natürlich ergab sich Gelegenheit, auf die Berufung des minister acatholicus zu einem Kranken durch die Schwestern zu sprechen

zu kommen. Verf. drückt seine Meinung dahin aus: „So treten hier die gewichtigsten Gründe des öffentlichen Wohles und der Liebe dafür ein, daß den akatholischen Kultdienern von jedem Falle Meldung gemacht werde, in dem die Umstände, ihr Wunsch oder der des Kranken es fordern (S. 91)." Dabei ist er im Einklang mit dem von ihm citierten Ojetti, S. J., Synopsis, Romae 1899, verbum „Nosocomium", der sagt: „Hoc tamen (decretum) non impedit, quominus eum (minist. acath.) advocent ut infirmi amicum solatii causa, vel iusta existente causa ministro acatholico indicent esse moribundum acatholicum eum sibi adesse cupientem." So auch unter Berücksichtigung der betreffenden römischen Dekrete Lehmkuhl, Theol. moral. ed. 8, v. I, n. 652, mit der ihm eigenen Schärfe der Distinktion und zugleich praktischen Einsicht. Ich konnte mich in meinem Lehrb. d. Kirchenrechts, 1. Teil, S. 57, dem nur anschließen. Sägmüller.

Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht. Geschichtl. dargest. v. **M. A. Stiegler**, Dr. beid. Rechte. 1. Bd. Mainz, F. Kirchheim, 1901. 8°. 375 S. 7 M.

Bei dem örtlichen Umfang der Kirche und bei der notwendigen Ausdehnung ihrer Gesetzgebung spielt natürlich auch die Befreiung vom Gesetz, das Privileg und die Dispensation eine bedeutende Rolle. Trotzdem wurde gerade die letztere bis jetzt nicht zum Gegenstand einer eingehenderen Untersuchung gemacht, ist namentlich deren Geschichte ununtersucht geblieben. Daher hat Verf. sich daran gemacht, diese Lücke auszufüllen, und bietet, nachdem er schon im Archiv f. kath. Kirchenrecht, LXXVII (1897), 3 ff., einiges aus seinen Studien veröffentlicht hat, nunmehr eine eingehende rechtshistorische und rechtsdogmatische Darstellung von der Dispensation. Die Untersuchung wird sich erstrecken auf den Begriff der Dispensation, auf das Dispensationswesen und auf das Dispensationsrecht, d. h. auf die Dispensationsgewalt. Das ganze Werk soll in drei Bänden abgeschlossen sein. Der vorliegende umfaßt die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Dispensinstitutes bis zum Dekret Gratians. Ein zweiter Band wird die Unter-

ſuchung bis zur Jetztzeit weiterführen und am Schluß eine kritiſche Zuſammenſtellung ſämtlicher über die Dispens geltender Rechtsſätze enthalten. Aufgabe des dritten Bandes ſoll es ſein, die Geſchichte des Begriffs und des Rechts der Dispenſation im proteſtantiſchen Recht und in der griechiſch-orthodoxen Kirche darzuſtellen.

Der erſte Band zerfällt in zwei Teile. Der erſte Teil ſchildert unter Verwertung eines gewaltigen Materials, wie denn die Umſicht und der Fleiß des Verf. alles Lob verdient, die Geſchichte des Begriffs der Dispenſation, des Dispenſationsweſens und des Dispenſationsrechtes bis zum 9. Jahrhundert. Als Reſultate ergeben ſich: Bis zum 9. Jahrh. iſt der Begriff der Dispenſation ganz allgemeiner Natur, umfaſſend alle möglichen Änderungen und Ausnahmen von dem Geſetz. Die Beſchränkung desſelben auf die Aufhebung der Wirkſamkeit eines Geſetzes in Einzelfällen, wie das heute der Begriff der Dispenſation iſt, iſt noch unbekannt. Auch in dieſer Zeit ſchon kommen Dispenſationen ad faciendum vor (S. 70 f.). Das Dispenſationsrecht aber wurde ausgeübt von Biſchöfen und Provinzialſynoden, wenn auch nicht in bedeutendem Umfang. Dagegen wurde dem Papſte von Anfang an ein allgemeines, d. h. die ganze Kirche und alle dispenſablen Geſetze umfaſſendes Dispenſationsrecht zugeſtanden, worüber auch Pſeudoiſidor nicht hinauskam (S. 109 f.) Der zweite Teil giebt zunächſt die Entwicklung der Theorie über die Dispens von Abbo von Fleury bis auf Ivo von Chartres, alſo bei den damaligen Kanoniſten (S. 112 bis 144). Dann folgt in einem äußerſt lehrreichen Paſſus (S. 145 bis 360) die Darſtellung der Geſchichte der Dispenſation bis Gratian. Es wird gezeigt, wie dispenſiert wurde vom Simonieverbot, vom Cölibatsgeſetz, vom Kumulationsverbot der Aemter, von der Reſidenzpflicht, von den Irregularitäten ex defectu und ex delicto, vom Gelübde und namentlich von Ehehinderniſſen, beſonders dem zu weit gehenden der Blutsverwandtſchaft. Als wiſſenſchaftlich vollſtändig geſicherte Reſultate ergeben ſich aus dem gewaltigen Material, das kaum etwas vermiſſen läßt — doch hätte von K. Mirbt, Die Publiziſtik im Zeitalter Gregors VII nicht überſehen werden

sollen —: Als Dispens gilt immer noch jede Aufhebung des Gesetzes. Aber bereits dringt die Auffassung durch, daß dieselbe ist die Aufhebung der Wirksamkeit eines Rechtssatzes für einen einzelnen Fall. Sodann entwickelt sich das päpstliche Dispensationsrecht während dieser Zeit als ein allgemeines, d. h. von allen kirchlichen Normen und als ein exklusives, d. h. jede Dispensationsbefugnis der Bischöfe von allgemeinen Kirchengesetzen ausschließend (S. 360 f.). Daher auch die Klagen gegen die päpstlichen Dispensationen und nicht am wenigsten gegen die Dispenstaxen (S. 345 ff.). Den Abschluß der trefflichen Arbeit bildet die Dispensation bei Gratian.

Unter diesen Umständen sieht man mit Spannung den weiteren Bänden entgegen und kann einem die Freude an dem Buch nicht durch die vielen Druckfehler in den griechischen Texten vergällt werden. Eine korrelate Arbeit aber über die Privilegien würde die Freude des Kanonisten vollständig machen. Sägmüller.

Vermögensrechtliche Anstände bei der Trennung von Religionsgenossenschaften. Freiburg (i. d. Schweiz), Inaug.-Diss., von J. Bossi, lic. iur. Chur, Kommiss.-Verl. der Hitz'schen Buchhandlung. 1901. 8°. IV, 126 S.

Die hier behandelte Frage ist keine rein akademische, wie es Doktordissertationen oft sind. Sie wird praktisch bei jedem Abfall eines Teiles einer Kirchengemeinde zu einem anderen Bekenntnis z. B. zum Altkatholizismus. Da wollen die Übertretenden notwendig etwa den Gebrauch der bisherigen Pfarrkirche, oder wollen sie wenigstens einen Teil des Kirchenvermögens mit sich nehmen. Frage ist, ob sie dazu berechtigt sind. Es wäre nun kein besonderes Verdienst des Verf., die Frage auf Grund der Institutstheorie, wonach das betreffende kirchliche Institut und nicht die Kirchengemeinde Eigentümer des Kirchenvermögens ist, in der hergebrachten Weise dahin entschieden zu haben, daß, wenn die zu einer kirchlichen Anstalt gehörenden Personen aus diesem Verbande austreten, dadurch das Institut mit seinen kirchlichen Einrichtungen und seinem Vermögen unberührt bleibe (S. 53). Viel dankens-

werter ist, und bildet den Mittelpunkt der Untersuchung, der Versuch, auch auf dem Standpunkt der Kirchengemeindetheorie zum gleichen Resultate zu kommen. „Denn einerseits bekennt sich Wissenschaft und Praxis ausnahmsweise doch noch zu anderen Theorien und legt dieselben der Vermögensauseinandersetzung beim Konfessionswechsel zu Grunde, andererseits gebietet das rein wissenschaftliche Interesse eine Erörterung der Frage auch auf anderer Grundlage vorzunehmen (S. 63)". Leichter nun ist die Frage zu beantworten bei dem Austritt der bloßen Minderheit (S. 64 ff.). „Daß eine austretende Minorität an dem Fortbestande der juristischen Person nichts ändert, haben wir schon früher gesehen (S. 73)". Schwieriger aber ist das Problem beim Austritt der Mehrheit oder gar der Gesamtheit. Allein auch dieser letztere führt nicht ohne weiteres den Untergang der früheren Kirchengemeinde herbei. Doch kann in diesem Fall dem kirchlichen Rechtssubjekt durch die Kirche bezw. Staat die Persönlichkeit entzogen werden; denn die Fortexistenz der Kirchengemeinde ohne Genossen ist doch etwas Anormales. Damit ist dann die Erreichung des allgemein kirchlichen Vermögenszweckes in der bisherigen „individuellen Gestalt" allerdings unmöglich geworden. Allein die generelle Zweckbestimmung, Zwecken gerade dieser Konfession, der die untergegangene Kirchengemeinde angehört hat, dienstbar zu sein, bleibt (S. 102 f.). So ist das Resultat dasselbe wie bei der Institutstheorie. Das erwiesen zu haben ist des Verf. Verdienst. Sägmüller.

Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa. Eine kirchenrechtliche Untersuchung von Dr. **Camill Richert.** (Straßburger Theol. Studien, Bd. IV, H. 3.) Freiburg i. B. Herder. 1901. 8°. VIII, 116 S. 2,40 M.

Über das hier behandelte Thema hat eine eingehendere Monographie bisher gefehlt. Was Thomassin hat, ist gerade in Bezug auf die ersten christlichen Jahrhunderte ganz unvollständig und was Probst, Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 65 ff. enthält, ist auch nur wenig. So ist die auf

Anraten von Prof. Heiner unternommene, nunmehr vorliegende Arbeit eine wirkliche Bereicherung der kirchenrechtlichen Wissenschaft und das um so mehr, weil sie sehr eingehend und sorgfältig ist. Weniger kann zwar die Einleitung gefallen und die Disposition. Die Einleitung, in welcher der Untergrund für die kirchlichen Irregularitäten dargelegt wird, ist doch zu aphoristisch und zu wenig präzis auf das Thema hinführend. Die Einteilung aber hätte sich richtiger an die stehende: irregularitates ex defectu und ex delicto angeschlossen. Diese Gesichtspunkte greifen mehr durch, als die vom Verf. gewählten: Die Irregularitäten wegen Mangels sittlich-religiöser Eigenschaften; die Irreg. wegen Mangels sittlich-religiöser Erprobung und Bewährung; die Irreg. in geistiger Hinsicht; die Irreg. wegen körperlicher Gebrechen; die Irreg. wegen gewisser äußerer Lebensverhältnisse. Namentlich der erste und zweite Einteilungsgrund sind identisch. Dagegen folgt man dem Verf. mit großem Vergnügen und Nutzen auf seiner Suche nach den allerfrühesten Spuren der einzelnen Irregularitäten in den Schriften der Väter, die er mit großem Fleiß und Geschick auf die einschlägigen Punkte hin untersucht hat. Dabei zeigt er ein eindringendes, ruhig abwägendes, scharfsinniges Urteil, so daß man in den allermeisten Fällen mit ihm einverstanden sein kann. Ein Spezimen hiefür ist namentlich die Darstellung der Irregularität aus der Bigamie S. 64—92. So übersetzt und interpretiert er den can. eccles. 16: *Καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός* richtig dahin, daß der Bischof entweder unbeweibt sein solle, oder wenn verehelicht, so solle er sich des ehelichen Umgangs enthalten. Er hätte sich dafür auf viele Autoren berufen können. Die Berücksichtigung solcher und namentlich von Hefele, Konziliengeschichte[2] I, 249, hätte vielleicht verhindert, daß sich Verf. auch für die Irregularität jener Kliniker entschied, welche solches ohne Schuld geworden waren. Ich glaube, daß c. 12 von Neocäsarea (c. 1, D. LVII) bestimmt dagegen ist. Das soeben angeführte Citat aus dem Dekret Gratians legt den Wunsch nahe, Verf. hätte sollen angeben, welche von den von ihm citierten Kanonen in das Dekret Gratians aufgenommen sind. Es wäre so nicht weniger

als durch eine andere Einteilung der Irregularitäten die Arbeit der sonst gebräuchlichen Art und Weise, die Irregularitäten zu behandeln, genähert und einer Totalbehandlung des kirchlichen Weiherechtes, oder wenigstens der Irregularitäten mehr vorgearbeitet. Vielleicht setzt Verf. seine Arbeit weiter. Er kann es.

Sägmüller.

III.

Analekten.

Das hebräische Vokabular von H. L. Strack (Hebräisches Vokabularium (in grammatischer und sachlicher Ordnung) von D. Dr. H. L. Strack, München, Beck, 1901, IV, 59 S. 16°) hat bereits die 6. Auflage erlebt. „Eine Hauptursache dafür", sagt der Verf. im Vorwort, „daß der Unterricht im Hebräischen oft nur ungenügende Erfolge erzielt, liegt darin, daß die Lernenden sich keine ausreichende Kenntnis des Wortschatzes dieser Sprache aneignen". Diesem Mißstande sucht das Vokabular abzuhelfen. Dasselbe verdient in der That warme Empfehlung, sowohl für den Schulunterricht, als für das private Selbststudium. Im gleichen Verlage erschien jüngst die zweite Auflage von Stracks hebräischem Schreibheft (Hebräisches Schreibheft, Ergänzung zu jeder hebräischen Grammatik, 16 S. 4°. M. 0,30.) — ein wirklich praktisches Hilfsmittel zur Aneignung einer guten hebräischen Handschrift.

Vetter.

Verzeichnis der bis zum 15. August 1902 eingelaufenen, noch nicht besprochenen Bücher.

Adloff, Katholische Moral und Sittlichkeit. Straßburg, Le Boux 1901.
Bäumker-Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III. H. 5. Münster, Aschendorff 1901.
Bardenhewer, Geschichte der Altkirchlichen Litteratur. Bd. I. Freiburg, Herder 1902.
Berning, Die Einsetzung der heiligen Eucharistie. Münster, Aschendorff 1902.
C. Boeckenhoff, De individuitate matrimonii. Berolini; ex officina »Germania«. 1901.
Boyer, Die Eschatologie des Buches Job (Biblische Studien VI. Bd. H. 5.) Freiburg, Herder 1901.
Boyer d' Agen, Die Prälatur des Papstes Leo XIII. Aus dem Französ. übersetzt von Schneider. Regensburg, Mainz 1902.
Brück, Die Kulturkampfbewegung in Deutschland 1871—1900. 5. 6. Lieferung. Mainz, Kirchheim 1901.
Bücht, Die Katholische Kirche in der Schweiz. München, Allg. Verlags-Gesellschaft 1902.
Corpus Scriptor. Eccles. Latin, Vol. XXXVI. Tempsky, Vindob. et Lips. 1902.
Deeleman, C. F. M., Lucianus' Geschrift De morte Peregrini. Utrecht, Kemink 1902.
Delitzsch, Babel und Bibel. Leipzig, Hinrichs 1902.
Dobschütz, Die Urchristlichen Gemeinden. Leipzig, Hinrichs 1902.
Dornstetter, Abraham. (Bibl. Studien VII, H. 1—3.) Freiburg, Herder 1902.
Dyroff, Über den Existenzialbegriff. Freiburg, Herder 1902.
Egger, Zur Stellung des Katholizismus im 20. Jahrhundert. Freiburg, Herder 1902.
Ehrhard, Liberaler Katholizismus? Stuttgart-Wien, Roth 1902.
Endler, Succinctus de anima Humana tractatus. Pragae 1902.
Evers, Römische Mosaiken. Wandlungen und Wanderungen durch das Patrimonium St. Petri. Regensburg, Manz 1902.
Freiburger Diöcesan-Archiv. Register zu Bd. I—XLVII. Freiburg, Herder 1902.
Freisen, J., Landeshospital, Kapuzinessenkloster, Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern zu Paderborn. Historisch-juristische Abhandlung. Paderborn, Junfermann 1902.
Guéranger-Schneider, Das Kirchenjahr. XV. Bd. Mainz, Kirchheim 1902.
Gebhardt von, Ausgewählte Märtyrerakten. Berlin, Duncker 1902.
Gennari, Consultazioni morali-canoniche-liturgiche. Edit. II. vol. I. Consultazioni morali. Roma, Monitore Ecclesiastico 1902.
Giffert, The Apostles Creed. NewYork, Scribner 1902.
Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen

Litteratur. Berlin, Calvary 1902.
Grimme, Pſalmenprobleme. Freiburg (Schweiz), Veith 1902.
Güttler, Giebt es eine „katholiſche“ Wiſſenſchaft? München, Beck 1902.
Günter, Das Reſtitutionsedikt von 1629 und die katholiſche Reſtauration Altwirtembergs. Stuttgart, Kohlhammer 1901.
Hagemann, Logik und Noëtik 7. Aufl. Freiburg, Herder 1902.
Heiner, Kathol. Kirchenrecht. Bd. II. 3. Aufl. Paderborn, Schöningh 1901.
Heinrich, Dogmatiſche Theologie, fortgeſ. von Gutberlet. IX, 2. Mainz, Kirchheim 1901.
Heiſenberg, Analekta. Mitteilungen aus Italien. Handſchriften Byzantiniſcher Chronographen. München, Lindl 1902.
Helmling, Hagiographiſcher Jahresbericht für das Jahr 1900. Mainz, Kirchheim 1901.
Hertling von, Auguſtin (Die Weltgeſchichte in Karakterbildern). Mainz, Kirchheim 1901.
Hlatky, Eduard, An der Schwelle des Gerichtes. I. Brixen, Preßvereinsbuchhandlung 1902.
Kaulen, Der Bibliſche Schöpfungsbericht. Herder, Freiburg 1902.
Kempel, Göttliches Sittengeſetz und neuzeitliches Erwerbsleben. Mainz, Kirchheim 1901.
Kirſch, Kardinal Hergenröthers Handbuch der allg. Kirchengeſchichte. Bd. I. 4. Auflage. Freiburg, Herder 1902.
Kittel, Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Neuen Ausgabe der Hebräiſchen Bibel. Leipzig, Deichert 1902.
Klostermann, Ein diplomatiſcher Briefwechſel aus dem zweiten Jahrtauſend vor Chriſto. Leipzig, Deichert 1902.
Knopf, Ausgewählte Martyrerakten. Tübingen-Leipzig, Mohr 1901.
Kohlhofer, Die Einheit der Apokalypſe. (Bibl. Studien Bd. VII H. 4.) Freiburg, Herder 1902.
Köberle, Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im A. Teſtament. Erlangen und Leipzig, A. Deichert'ſche Verlagshandlung Nachf. 1901.
Kügelgen von, Die Ethik Zwinglis. Leipzig, Wopke 1902.
Krüger, Bibliographie der theolog. Litteratur. Berlin, Schwetſchke 1902.
Krug, De Pulchritudine Divina libri tres. Friburgi, Herder 1902.
Langenberg, Quellen und Forſchungen zur Geſchichte der deutſchen Myſtik. Bonn, Hanſtein 1902.
Lehmen, Lehrbuch der Philoſophie auf ariſtoteliſch-ſcholaſtiſcher Grundlage. Freiburg, Herder 1901.
Leinz, Die Simonie. Freiburg, Herder 1902.
Lehmkuhl, Casus Conscientiae II. Friburg, Herder 1902.
Livius, Die allerſeligſte Jungfrau bei den Vätern der erſten ſechs Jahrhunderte. Aus dem Engliſchen überſ. v. Ph. Prinz von Arenberg und H. Dhom. L. Mainz, Kirchheim 1901.
Löſche, Geſchichte des Proteſtantismus in Öſterreich. Tübingen-Leipzig Mohr 1902.
Meffert, Arbeiterfrage und Socialismus Mainz, Kirchheim 1901.
— — Der hl. Alfons von Liguori (Forſchungen zur chriſtl. Litteratur- und Dogmengeſchichte. II. Bd. 3. H.) Mainz, Kirchheim 1901.
Meyer, Der Prolog des Johannesevangeliums. Leipzig, Deichert 1902.
P. Michel, Theologiae moralis principia. 2 vol. Paris, Lecoffre 1900—1902.

Minges, Compendium Theologiae Dogmaticae Specialis. P. I u. II. München, Lentner 1901.
Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums Tübingen-Leipzig, Mohr 1901.
Naville, Das Glaubensbekenntnis der Christen. Übersetzt von Gieseler. Stuttgart, Kielmann 1902.
Öttli, Der Kampf um Bibel und Babel. Leipzig, Deichert 1902.
Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. I. Bd. 3. Aufl. Freiburg, Herder 1901.
Peters, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ekklesiastikus, Freiburg, Herder 1902.
Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. I. Bd. Paderborn, Schöningh 1902.
Reiber, Monita secreta. Augsburg, Huttler 1902.
Reinhold, Die Gottesbeweise und ihre neuesten Gegner. Stuttgart-Wien Roth 1902.
— — Die Welt als Führerin zur Gottheit. Stuttgart-Wien, Roth 1902.
Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen. H. 1. Leipzig, Deichert 1902.
Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele. Bonn, Hanstein 1901.
Rogacci-Müllendorff, Von dem Einen Notwendigen. Anleitung zur Liebe Gottes. Regensburg, Manz 1902.
Rosenthal, Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert. Regensburg, Manz 1902.
Rösler, Der Katholizismus nach Ehrhard. Hamm, Beer und Thiemann 1902.
Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes. Freiburg, Herder 1902.
Scarini-Del Vecchio, Theologia moralis universa, in compendium redacta. 2 tom. Mediolani, Oliva et S. 1902.
Scaramelli-Winkler, Geistlicher Führer auf dem christl. Tugendwege. Regensburg, Manz 1902.
Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel. Brixen, Buchh. des kathol. Preßvereins 1902.
Schmitt, Des Basilius aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge. München, Lentner 1902.
Sentzer, Fürstbischof Zängerle. Graz, Styria 1901.
Sepp und Haneberg, Das Leben Jesu. Bd. IV u. V. München-Regensburg, Verlagsanstalt vorm. Manz 1901 u. 1902.
Simon, Der Logos. Leipzig, Deichert 1902.
Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen. Herder, Freiburg 1902.
Steichele-Schröder, Das Bistum Augsburg. 47. Heft. Augsburg, Schmid 1901.
Steiner, Die Mystik im Aufgang des neuzeitl. Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen. Berlin, Schwetschke 1901.
Székely, Hermeneutica Biblica Generalis. Freiburg, Herder 1902.
Trilloff, Die neuen Perikopen des Kirchenjahrs. Leipzig, Dürr 1901 u. 1902.
Urquhut, Die Neueren Entdeckungen und die Bibel. Übersetzt von Splindt. Bd. I u. II. Stuttgart, Kielmann 1902.
Walter, O. S. B. Bernardi I Abbatis Casinensis Speculum Monachorum. Friburgi, Herder 1901.
Weber, Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin. Freiburg, Herder 1902.
Westphal, Hilfsbuch für den Religionsunterricht. Leipzig, Dürr 1902.

Wiegand, Agobard von Lyon und die Judenfrage. Erlangen u. Leipzig. A. Deichert'sche Verlagshandlung Nachf. 1901.

Wilmers-Lehmkuhl, Lehrbuch der Religion. Bd. 1 u. 2. Münster, Aschendorff 1902.

Böllig, Die Inspirationslehre des Origenes (Straßburger Theolog. Studien). Freiburg, Herder 1902.

Die Tübinger Theologische Quartalschrift
kann durch jede Buchhandlung, Postanstalt, sowie vom neuen Jahrgang ab direkt durch die Buchdruckerei von H. Laupp jr Tübingen bezogen werden. Der Preis beträgt pro Jahrgang im Buchhandel M. 9. —; bei Bezug durch eine Postanstalt tritt noch Zustellgebühr dazu.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Digitized by Google

Digitized by Google

JAN 4 1966

Digitized by Google

Digitized by Google